في تآخي «الأدبي» و«الشرعي» عند ابن عباس

د. فهد العرابي الحارثي

يمثل « الأدبي » هنا : البشري، التقليدي، القديم، الموروث، في ثقافة العرب، وبالذات الشعر .

يقابله متواشجًا معه « الشرعي » الذي يمثل، هنا أيضًا، الوحي، الجديد، المقدس، ثم، فيما بعد، ما تفرع عنه أو ما اقتضاه من علوم وتجارب في الثقافة نفسها .

أما المقصود بـ « التآخي » فليس المفهوم الذي يفترض سلفًا الحلول مكان التنافر والتناقض والقطيعة، بل هو المفهوم الذي لا يفترض أكثر من تجاوز دواعي الاختلاف التي هي هنا غالبًا الجدّة، والمفاجأة، والتنافس على المكان المتقدم من اهتمام العرب . فالتآخي يعني بالتحديد هنا صقل دواعي التزامل والترافق والتعاون في حدود المتاح والمباح من فرص « الثقافي » في شموله وخصوصه، وفي تشكلّه وما ينتج عنه .

هذا في الوقت الذي لا تعني فيه « المواجهة» مصادرة الطرف الآخر أو محاربته بل تعني بالأحرى « المزاحمة » لا سيما في بداية الوحي، إذ جاء الإسلام في الوقت الذي كان فيه « الأدبي » يشغل أغلب المساحة المتاحة للثقافي في مختلف صوره وأنواعه وأنماطه .

والمعنيون بالجوانب الأدبية، يلفت انتباههم في حياة عبد الله بن عباس العلمية نهوضه رضي الله عنه بالمشروع الذي عرف باسمه فيما بعد وحتى يومنا هذا، وهو المشروع الذي يتضمنه منهجه في التفسير، حيث يلتقي القرآن الكريم بالشعر، في مجال شرح الغريب، ويعتبر ذلك المشروع، في تاريخ الثقافة العربية، أول مشروع «علمي» منهجي منتج، كان من مقتضياته الكبرى عقد أولى المحاولات «المنهجية» الجادة للتآخي المطلوب والمتوخى بين الشرعي الأدبي في تشكُّل الثقافة العربية وفي نتاجاتها الجديدة، فقد انتج ذلك التآخي بالفعل، فيما بعد، ثقافة عربية متدفقة، ذات ملامح خاصة، تميزها عن كل ما سواها.

ولعل من البذور التي أسهمت إلى حدٍّ كبير في بلورة ذلك التآخي ومباركته وتأييده، أن القرآن الكريم نفسه كان معجزة بلاغية وأدبية، مما زاد في إظهار أوجه أخرى من المشترك المباح بين الأدبي والشرعي ـ كما سيأتي ذكره ـ، كما أن الرسول ـ ﷺ ـ وصحابته الكرام، في عمومهم، احتفلوا بالشعر من حيث هو فن بلاغي في ذاته ومن حيث امكانية جعله وعاء للخير، ومكارم الأخلاق، والدفاع عن الدعوة. وللرسول والصحابة مواقف معروفة ومشهودة في هذا (ليس هنا مكان ذكرها).

وهذا الوجه الإيجابي لعلاقة الإسلام بالشعر لا ينفي تمامًا «المواجهة» التي حدثت بين الطرفين، ضمن المفهوم الذي حددناه أعلاه، وسنشرح ذلك هكذا:

ففضلاً عن الأهمية الخاصة التي يكتسبها مشروع ابن عباس في ذاته، وفي مقوماته ونتائجه، فإنه ـ أي المشروع ـ شهد تطوره في الوقت الأكثر ملاءمة لفرص قبوله، وإمكانية نموه، أي مرحلة الجيل الثاني من الصحابة (جيل ابن عباس نفسه) وهو الجيل الذي، بحكم ظروف الوحي المختلفة، كانت فرصه أكبر في مسألة الاهتمام بـ«الأدبي»، الشعر بالذات، في محاولات التنبيه. على

الرغم من اشتداد زخم « الشرعي » . وهو الأمر الذي لم يكن متيسرًا، بنفس القدر، للجيل الذي سبق جيل ابن عباس، إذ زاحم الشرعي، يومها، الأدبي مزاحمة شديدة، بل لقد احتل كل مكانه، فأقصاه عن منزلته المتميزة التي كان يتبوأها في وعي الناس ووجداناتهم. هذا إضافة إلى ما كان يمثله القرآن من إيذان جديد، بحياة جديدة، مختلفة كل الاختلاف عما سبقها في تاريخ العرب قبل الإسلام : روحا وعقيدة وحضارة ومصيرًا.

إن ظروف الدين الجديد، مهما يكن من أمر، ليست بحال هي نفسها ظروف ما قبل الإسلام التي كان الأدبي/ الشعر ينعم فيها بما ينعم به من حظوة وشرف، فصار هذا الشعر لم يعد هو المتسيّد على الساحة المتاحة لـ «الثقافي» ولم يعد محمودًا على إطلاقه، وذلك لما يوصف به الشعراء، لا سيما في ظل القيم الجديدة، من السفه والكذب والبهتان والمبالغات، وهذا ما لاحظه العديد من المفسرين في بعض مواقف القرآن من الشعر، هذا فضلاً عن أن ظهور الإسلام نفسه شكّل، بمعنى ما، تحديًا واضحًا لكل أنماط الحياة الجاهلية وأدواتها ونماذجها ونتاجاتها حتى و إن لم يصادرها كلها، بل أبقى على ما يتلاءم منها مع روحه ومبادئه ولا يتناقض مع أهدافه وغاياته.

إن أهمية تآخي الأدبي والشرعي في إنتاج الثقافة العربية بعد الإسلام تنبع، إذن، من أن هذا التآخي جاء بعد « المواجهة » التي حدثت بين الطرفين، وبعد الإقرار بالإعجاز، وبعد اعتدال زخم الشرعي (انقطاع الوحي مثلاً)، وبعد «تهذيب» الشعر فلم يعد، عمومًا، متعارضًا أو متنافرًا مع الدين.

لقد كان مشروع ابن عباس المتبلور في منهجه في التفسير - كما ذكرنا سابقًا - هو أول مشروع « علمي » منهجي يسهم، بدوره، إسهامًا فعالاً في جعل الأدبي

والشرعي أساسًا لإنتاج ثقافة ما بعد الإسلام .

على أن ذلك لم يكن يعني خلّو الطريق أمام ابن عباس ، في تفسيره ، من بعض الصعوبات أو العقبات التي تدرجت ما بين التحفظ والرفض ، بحيث سهل ذلك للكلام عما يشبه الخصومة الفكرية بينه هو ومن يقف معه أو يرى رأيه من جانب ، والآخرين الذين كانوا على خلاف ذلك من جانب آخر .

إن الإنجاز الذي حققه ابن عباس ، لا سيما في تفسيره ، لا يقف عند حدود اللجوء إلى الشعر في تفسير الغريب ، بل يمتد إلى ما هو أكثر من ذلك :

أولاً : إنه الميدان الأول الذي التقى فيه الأدبي والشرعي ، لقاءً علميًا منهجيًا ، منذ ظهور الإسلام ، أو منذ نزول الوحي .

ثانيًا : إنه يأتي في مقدمة الأمور التي أعادت إلى الأدبي (الشعر بالذات) كامل الاعتبار الذي يليق به . فقد أسهم مشروع ابن عباس في نفض الغبار الذي علق بالشعر ، كما أسهم في أن يهيئ للأدبي له أن يمارس دوره المتوخى في صياغة الشكل الجديد للثقافة العربية الجديدة التي التقى فيها القديم المتوارث بالجديد المقدس ، والتي تحولت فيها « المواجهة » التي ذكرنا إلى تواشج ، والتحدي إلى محك للإعجاز . فازدادت عناية العرب بتراثهم فلم يقطعوا صلتهم بكل ما سبق إسلامهم مما لا يناقضه ، أو يتعارض معه .

ثالثا : فضلا عن السياق المنهجي الواضح الذي انتظم فيه تآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس فإن ذلك التآخي ــ موضوعًا وأسلوبًا ــ كان دائمًا الأساس في الكثير من التجليات التي استلهمها العرب في ثقافتهم ، وفي العديد من المناهج التي لجأوا إليها في التقعيد لبعض علومهم ومعارفهم .

نحن لسنا معنيين هنا بدراسة مشروع ابن عباس أو نقده من حيث مضموناته، وأدواته وآلياته، فذاك موضوع بحث آخر، لكننا سنقصر اهتمامنا على متابعة الظروف والتطورات والمؤثرات التي مرَّ بها « التآخي » عند ابن عباس منذ مرحلة التشكُّل أو التهيؤ الثقافي أو ما أسميناه بـ « التكوين » إلى « مرحلة الإنجاز » . فنتناول في المستوى الأول تآخي الأدبي والشرعي في تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس رضى الله عنه، إذ اشتهر عنه أنه كان شديد الاحتفال بالموروث العربي إلى جانب اهتمامه المتميز بالثقافة الجديدة، كما اشتهر عنه أنه في ممارساته اليومية ومجالسه، يعطي لـ « الشرعي » مكانه اللائق لكنه لا يبخس « الأدبي » حقه من حيث الاهتمام به والافصاح عن عمق إحاطاته في مجاله . وهذا المستوى من التكوين، أو تشكُّل البنية، هو الذي جعل ابن عباس يظهر بين معاصريه حجة معتبرة في « الشرعي » وسلطة مرموقة في الأدبي، وهو، في الوقت نفسه، الذي مكَّن ابن عباس من تحقيق إنجاز لم يسبقه إليه غيره حجمًا وعمقًا وانتشارًا وتأثيرًا . وهنا يأتي الحديث عن المرحلة الثانية وهي « مرحلة الإنجاز » إذْ يتحول « الأدبي » إلى عنصر حاسم في كل تفاصيلها، فتمتد العلاقة الجديدة بين الأدبي والشرعي من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، إلى « معرفة أساليب الكلام » وفهم الوحي وتأويله، إلى أن يصبح الأدبي نفسه محكا لإعجاز الشرعي واختبارًا له وتأكيدًا عليه .

وهكذا يتضح أننا لسنا معنيين أيضًا بمتابعة تطور العلاقة بين الإسلام والشعر، سواء كان ذلك من خلال النصوص أو من خلال الرجال، فلقد اعتور تلك العلاقة بعض أسباب السلب، كما شهدت في الوقت نفسه بعض عوامل الإيجاب، ففي الوقت الذي تحفَّظ فيه الإسلام حول « بعض » الشعر، كان هذا الإسلام نفسه هو الذي جعل من الشعراء خطًا دفاعيًا أوليًا عنه وعن رجاله، بل إن الإسلام الذي يهاجم الشعراء المشركين والكذابين والسفهاء والمبالغين هو

نفسه الإسلام الذي يستثني الشعراء المؤمنين والصالحين والمدافعين عنه . وفي مواقف الرسول ﷺ ومواقف صحابته من هذا الفن ، سلبًا وإيجابًا ما يدعم هذه المبادىء العامة ويؤكدها ، وليس هنا مكان التفصيل في كل ذلك .

إن ما يعنينا هنا بالدرجة الأولى ، أي في هذا البحث ، هو الحديث عن «تآخي» الأدبي والشرعي من حيث اشتراكهما في « تكوين » الشخصية العلمية لأحد الصحابة الأجلاء ، هو عبد الله بن عباس . ثم بالتالي من حيث اشتراكهما في « انتاج » ثقافة ما ، هي في حالتنا هذه ، الثقافة العربية بعد الإسلام (نموذجًا إنجاز ابن عباس نفسه) .

←●●●

نموذجية ابن عباس

إن ما يهمنا في حالة ابن عباس، ابتداء، هو أنه كان الأمثل، بين معاصريه، بالنسبة إلى مسألة كانت من أعقد المسائل وأدقها، وهي بلورة الإيجابي في تآخي «الشرعي» و«الأدبي» في الثقافة العربية، وقبل ذلك وبعده استثمار ذلك الإيجابي والعكوف عليه.

ونموذجية ابن عباس تأتي، تحديدا، من جهات ثلاث:

الأولى: وتتمثل في السيطرة والتمكن، بنفس القوة والمقدار تقريبا، في قطبي الثقافة العربية المذكورين (الأدبي والشرعي).

الثانية: إنه كان من نتاج تلك السيطرة أو ذلك التمكن، عند ابن عباس، أن تجاوز التآخي بين «الأدبي» و«الشرعي» لديه نقطة الجمود أو السكون، أو التجاور السلبي في الذاكرة، إلى مستوى التفاعل والتنامي المثمر، مما هيأ لعقلية تركيبية استقرائية كعقلية ابن عباس أن تمضي إلى أبعد نقطة ممكنة، وقتذاك، في بلورة الإيجابي في ذلك التآخي وتطويره ورعايته والدفاع عنه. وكانت أبعد نقطة ممكنة هي أن يشق ــ رضي الله عنه ــ طريقه بعزم وثبات وثقة، ووضوح في الرؤية، ليبرز ملامح مدرسة مهمة في «التفسير» أو تأويل التنزيل، وقد عرفت هذه المدرسة، فيما بعد، باسمه، كما أخذها عنه عدد من الصحابة والتابعين، وهي بالتحديد المدرسة التي جعلت من الشعر أحد المصادر الرئيسة في فهم غريب القرآن وبالتالي تأويله.

فابن عباس على هذا، منهجاً وتطبيقاً، أول من استثمر فعلاً لقاء الأدبي بالشرعي، فـ «وظف» الأول (الشعر بالذات) لخدمة الثاني، ونقصد هنا القرآن.

الثالثة: إن غير ابن عباس من الصحابة الذين انكبوا على الثقافة الجديدة (القرآن والحديث)، واشتغلوا بها بالقدر نفسه من الاهتمام الذي كان عند ابن

عباس، كانت علاقتهم بالثقافة القديمة (الشعر والخطابة والتاريخ) علاقة افتراضية تلقائية محسومة، إذ اقتحم الإسلام وجداناتهم وهي آهلة سلفاً بقليل أو كثير من تلك الثقافة، فهم على الأرجح، بعد نزول الوحي، لم يجتهدوا في طلبها لذاتها، أو لإدراجها ضمن أغراضهم العلمية، بل قد نقول إنهم ربما تنكبوا عنها، أو انشغلوا بغيرها، أو لم يعودوا يقبلون عليها بنفس التطلعات التي سبقت نزول الوحي، وذلك على خلاف ابن عباس الذي يبدو واضحاً مما وصل إلينا عنه من أخبار أنه قد أفسح مجالاً رحباً في عقله ووجدانه لتلك الثقافة، وما هي إلاّ موروثات العرب في الشعر والتاريخ وغيرهما.

إن هذا كله كان يفعله، إذن، ابن عباس في المرحلة التي خفت فيها وهج القديم ـ التقليدي، الموروث الموصوف من اتبعه، أو من اتبع منشئيه، بالغواية ـ الشعر تحديداً، حيث أحياناً الكذب والسفه والمجون والمبالغات ووصف المرء بما ليس فيه مدحاً أو هجاء، كما هي النظرة العامة لما يقترفه بعض الشعراء، ولا يستثنى من ذلك إلا الشعراء المؤمنون الذين سخروا مواهبهم للدفاع عن الدعوة وعن النبي ﷺ وعن صحابته.

ولا شك أن ما أنجزه ابن عباس في هذا الجانب، تثقفاً أو توظيفاً واستقراء، لن يفضي إلاّ إلى نتيجة مؤكدة، وهي أن هذا الصحابي الجليل قد سخر جهداً مرموقاً، للعناية بتراث العرب، والتكريس عليه، لإثراء وجدانه من ناحية فنية، وفي الوقت نفسه، للإفادة منه في أغراضه العلمية. وهو تصميم ملموس، و إرادة ظاهرة، وسلوك كانت له أدواته وآلياته ووسائله التي تميز فيها جميعاً ابن عباس عن كل من سواه.

إن عبد الله بن عباس ـ رضى الله عنهما ـ لم يعرف الجاهلية. فلقد ولد في الإسلام (١). وما كانت، هكذا، علاقته بمظاهر الحياة قبل الإسلام، بما في ذلك الثقافة القديمة نفسها، إلاّ تطلعاً شخصياً، وعكوفاً ذاتياً مقصوداً،

والأبلغ في هذا كله أن تلك العلاقة لم تكن العلاقة العابرة، أو السطحية، أو المرتجلة، بل كانت واعية في مسؤوليتها، ممعنة في عمقها، مدركة في مقارناتها واستقراءاتها. وهي في تطوراتها المختلفة تمضي في خطين متوازيين:

خط تذوقي إمتاعي، فهو يولع بالشعر في ذاته، وفي مقوماته وإمكاناته.

وخط علمي استشرافي، إذْ يقرن «الشرعي» أي الوحي هنا، من حيث هو متضمن للغريب، بـ«الأدبي» أي الشعر، هنا أيضا، من حيث هو مشتمل على شرح الغريب وتفسيره. يقرنهما، هكذا، في تزاوج متجاوب، متفاعل، وبالتالي منتج.

لهذا كله كانت حالة ابن عباس ــ رضى الله عنه ــ غير الحالات الأخرى في الصلة بالقديم، وفي العمل على قَرْنه بالجديد.

تآخي «الأدبي» و «الشرعي» في تشكيل البنية الثقافية عند ابن عباس

حول شهادة لسعد بن أبي وقاص ـ رضـى الله عنه ـ تلتف أكثر آراء معاصري ابن عباس فيما يختص بإمكاناته الذهنية ، أو استعداداته العقلية الفطرية .

يقول سعـد بن أبي وقاص : «مـا رأيت أحداً أحضر فهماً، ولا ألب لبـاً، ولا أكثرعلماً، ولا أوسع حلماً من ابن عباس»(٢).

وعن طلحة بن عبيد الله ـ رضى الله عنه ـ قال : «لقد أعطي ابن عباس فهماً ولَقْناً (أي سرعة فهم) وعلما»(٣).

وعن محمد بن أُبي بن كعب قال : سمعت أُبي بن كعب ـ رضى الله عنه يقول ـ وكـان عنده ابن عبـاس ـ رضى الله عنهما فقام فقـال : «هذا يكـون حَبر هذه الأمة، أوتي عقلاً وفهماً إلخ . . . »(٤).

فصفات الإدراك، والفهم، والقـوة الذهنيـة، والحلم : أي، بمعنى آخـر، الصبر، والأنـاة، والجلـد، هي المعاني التفصيلية التي اشتملت عليهـا شهـادة سعد بن أبي وقـاص وغيرها من الشهـادات، وهي، دون أدنى شك، العناصر التأهيلية الأولى لمن يروم موقعـاً علمياً فذّاً، متقدماً، متفوقـاً، كالذي أدركه ابن عباس. وليس هناك من معاصريه من يمكن أن يخرج، أثناء الحديث عنه رضى الله عنـه، عن إطار تلك الشهـادات وفحـواها، وقـد لاحظنا أن سعـداً بن أبي وقـاص يختار لشهادته صيغـة «النفي» المطلقة كي لا يـدع مجالاً للظن بوجـود «أحد» آخر يضاهي ابن عباس فيما ذكر.

ويبدو أن هناك شخصيات ثلاثاً، على وجه التحديد، كان لها تأثيرها الواضح في مسار التطور العلمي عند ابن عباس.

الأولى: الرسول ﷺ على الرغم من أنه توفي وابن عباس لا يزال في الثالثة عشرة من عمره.

الثانية: عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقد قربه إليه، وقدمه على غيره، وجعله مستشاراً له، فتأثر به، وهيأ له ذلك أن يشتد عوده، وأن تتأكد ملامح شخصيته، وأن يصعد إلى ما هو أبعد في علمه، وفي التمكن من أدوات ذلك العلم.

الثالثة: علي بن أبي طالب رضى الله عنه الذي لم يكن يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، وقد تتلمذ عليه ابن عباس وأخذ ما عنده من تفسير.

إن الصلة الحقيقية لابن عباس بـ«الشرعي» تبدأ، إذن، منذ أن أخذ يترعرع في بيت خالته ميمونة زوج الرسول ﷺ. إذْ قضى سنيه الأولى في كنف الوحي، أو بيت النبوة. ولا نستطيع أن نقول إنه أخذ شيئاً كثيراً مباشراً عن رسول الله ﷺ لحداثة سنه إذ توفي ﷺ وابن عباس في الثالثة عشرة من عمره.

عن يحيى بن بكير قال: «توفي عبد الله بن عباس وسنه ثنتان وسبعون سنة، وكان يصفر لحيته. قال: ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين، ونحن في الشعب، وتوفي النبي ﷺ وأنا ابن ثلاث عشرة»⁽⁵⁾.

فصحبة ابن عباس للرسول ﷺ لم تطل، بعد أن هاجر، إذْ لم يصحبه إلا نحواً من ثلاثين شهراً⁽⁶⁾ ولكنه طيلة هذه المدة كان ملازماً للرسول ﷺ أشد الملازمة، حتى استطاع أن يروي لنا بعضاً من حياة الرسول ﷺ ⁽⁷⁾ كما أنه قد تلقى منه دروساً عملية مباشرة في عبادة الله والإخلاص له.

ولعل رابطة النسب التي تربط ابن عباس رضى الله عنه ببيت النبوة كان لها

هي الأخرى تأثيرها في توجيه مسار حياته ، سواء من حيث المسؤولية الدينية ، أو الشعور بالحنو على الثقافة الجديدة والارتباط الشديد بها . لكن التأثير الأبلغ والأقوى على سلوك ابن عباس العلمي ، لا سيما فيما يتعلق بالحديث والقرآن الكريم وعلومه ، يتجلى واضحاً في عناية ابن عباس نفسه بدعاء الرسول ﷺ المشهور المتكرر له ، إذْ تحول ذلك الدعاء إلى تكليف ومسؤولية في ضمير الصبي ذي الثلاثة عشر عاماً ، فقد كان يقول ملمحاً ، في زهو واعتداد ، إلى ذلك التكليف ، وتلك المسؤولية التي أوكلها إليه النبي ﷺ وجبريل عليه السلام : «رأيت جبريل مرتين ، ودعا لي رسول الله بالحكمة مرتين» (٨) .

ويقول : «دعاني رسول الله ﷺ فمسح على ناصيتي ، وقال : اللهم علمه الحكمة وتأويل الكتاب» (٩) .

ويقول : «إن رسول الله ﷺ وضع يده على كتفي أو على منكبي ثم قال : اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» قال الهيثمي (١٠) هو في الصحيح غير قوله «وعلمه التأويل» رواه أحمد والطبراني بأسانيد ، وله عند البزار والطبراني «اللهم علمه تأويل القرآن» ، ولأحمد طريقان رجالهما رجال الصحيح .

وعن عبيد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس أن النبي ﷺ دخل الخلاء فوضعت له وضوءاً ، فقال : «من وضع هذا ؟» فأخبر ، فقال : «اللهم فقهه في الدين» (١١) .

وعن ابن عباس قال : «دعاني رسول الله ﷺ فقال : نعم ترجمان القرآن أنت . ودعالي جبريل عليه السلام مرتين» (١٢) .

وعن عكرمة عن ابن عباس قال : «ضمني رسول الله ﷺ وقال «اللهم علمه الكتاب» (١٣) .

إن هذا الدعاء من الرسول ﷺ يمثل ، بالنسبة إلى مستقبل ابن عباس العلمي ، النقطة الحاسمة التي وضعته وجهاً لوجه أمام ما هو منتظر منه :

الحكمة والتفقه في الدين، وقبل ذلك وبعده التفسير أو تأويل الكتاب. وهذا بالفعل ما اشتهر به ابن عباس فيما بعد من بين كل مواهبه الجمة الأخرى.

فلا شك أن رسول الله ﷺ، بما أوتي من فراسة وإلهام، قد أحس في ذلك الصبي الذكي، الذي ما فتىء يختلف إلى داره كل يوم، قدرة على الفهم و«التأويل»، فأراد له أن يكرس جهده لصقل هذه الموهبة، وشحذها، وتطويرها. فدعا له ذلك الدعاء وكأنه يظهر لابن عباس طموحه فيه، أو كأنه يختار له الطريق التي يجب أن يسير فيها. ولا ريب في أن تلك الكلمات قد أخذت، بالفعل، موقعها اللائق من وجدان ابن عباس وضميره، فعكف على تطوير أدواته من أجل إنجاز المهمة التي اختير لها.

لقد ظل يتردد في مسمع ابن عباس ذلك التكليف وتلك المسؤولية حتى بعد وفاة الرسول ﷺ، ومِنْ مَنْ؟ من أحد خلفاء الرسول ﷺ الراشدين الذين جاؤوا بعده لحمل راية الدولة والدين. فهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه (الشخصية الثانية القريبة من ابن عباس) يدعو ابن عباس، بمقتضى رواية عبد الله بن عمر، ويقربه إليه ويقول: «إني رأيت رسول الله ﷺ دعاك يوماً فمسح رأسك، وقال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» (١٤).

وكأن عمر رضى الله عنه، بترديده هذه القصة على مسمع ابن عباس، يريد أن يذكره بالتكليف الذي أنيط به. والمسؤولية التي أوكلت إليه، أو كأنه يُقرُّ بها له بعد أن حقق فيها ابن عباس من المكانة العالية والمنزلة الرفيعة ما هو منتظر منه.

والحق أن عمر قد أخذ بيد ابن عباس، وقربه إليه، وشجعه وقدمه مع الأشياخ وهو شاب (١٥) وكان يقدر فيه مواهبه، فكان يقول له ـ كما يروي سعيد بن جبير ـ: «لقد علمت علماً ما علمناه» (١٦) وكان يجعله في مجلس الشورى (١٧).

دخل على عمر يوماً فسأله عن مسألة كتب بها إليه يعلى بن أمية من اليمن، وعندما أجابه فيها ابن عباس امتلأت نفس عمر إعجاباً به وتفتحت أساريره، وقال: «أشهد أنك تنطق من بيت نبوة» (١٨).

وعن سعد بن أبي وقاص قال: «لقد رأيت عمر بن الخطاب يدعوه للمعضلات ثم يقول: قد جاءتك معضلة، ثم لا يجاوز قوله، وإن حوله لأهل بدر من المهاجرين والأنصار» (١٩).

وقال عطاء: «وكان عمر إذا عضلت عليه قضية دعا ابن عباس وقال، له: أنت لها ولأمثالها. ثم يأخذ بقوله ولا يدعو لذلك أحداً سواه» (٢٠).

وعن ابن عباس قال: «كان عمر رضى الله عنه يأذن لأهل بدر ويأذن لي معهم، فقال بعضهم: أتأذن لهذا الفتى ومن أبنائنا من هو مثله؟ فقال: فإنه ممن قد علمتم» (٢١).

وطلحة بن عبيد الله يقول: «ما كنت أرى عمر بن الخطاب يقدم عليه أحداً» (٢٢).

ويروي الشعبي: «قال عبد الله بن العباس: قال لي أبي: يا بني! إني أرى أمير المؤمنين قد اختصك دون من ترى من المهاجرين والأنصار فاحفظ عني ثلاثاً: لا يجربن عليك كذباً، ولا تغتب عنده مسلماً، ولا تفشي له سرًا. قال: فقلت: يا أبتي كل واحدة منها خير من ألف. فقال: كل منها خير من عشر آلاف» (٢٣).

إن قرب ابن عباس من عمر بلغ مداه في التأثير، بل لقد طال ذلك التأثير التشكل، أو التكوين الثقافي عنده رضى الله عنه، وبالتالي فقد انعكس فيما بعد على إنجازه العلمي، وبالذات من حيث الجانب الذي يهمنا هنا وهو التآخي بين الأدبي والشرعي، والتي كان من أوضح أشكالها، طبعاً، اللجوء إلى الشعر

في التأويل، فلقد عرف عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كان يشجع على اللجوء إلى الشعر في مسائل التفسير (٢٤) ولعل هذا هو أحد أسباب دعوته للمحافظة على الشعر الجاهلي وصيانته من الضياع، إذ كان يقول: «يا أيها الناس عليكم بديوانكم شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم» (٢٥).

فما من شك في أن هاتين الشخصيتين (الرسول وعمر) كان لهما بالغ التأثير في التكوين الثقافي وتشكل المنابع عند ابن عباس، ثم، فيما بعد، في تطور مساره العلمي: الأول بوضعه إياه أمام المسؤولية التي تنتظره (التفقه في الدين وتأويل الكتاب) والثاني بتقريبه له، وتشجيعه، والمساهمة في فتح الطريق أمامه لاكتشاف الأرضية المشتركة، المباحة، التي يمكن أن يلتقي عليها الوحي الإلهي بالإبداع البشري، أو القرآن بالشعر (شرح الغريب بالذات).

ولقد أشار ابن عباس في بعض المناسبات إلى «أنه قد أخذ ما عند علي بن أبي طالب من تفسير» (٢٦)، فإذا أضفنا إلى ذلك أن علياً نفسه كان لا يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن - كما أشرنا سابقاً -، بل ربما فعل ذلك هو نفسه، استطعنا، في هذه الحالة، أن نضع أيدينا على الشخصية الثالثة التي كان لها تأثيرها على ابن عباس.

إن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يحتل، هو الآخر، موقعاً خاصاً في التأثير على التشكل الثقافي، وبالتالي التطور العلمي عند ابن عباس، لا سيما في مسألة التفسير، واللجوء إلى الشعر في شرح الغريب.

ونعتقد، إن ابن عباس كان في حاجة إلى أن يكون أمثال عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب إلى جانبه، وفي صفِّه، وهو يجرب مشروعه الذي يتضمن تآخي الأدبي والشرعي. إن في وجودهما معه، أو قريباً منه، ما يشد من أزره، وما يعطيه ما يحتاج إليه من قوة في التصميم والاستمرار، لا سيما في مواجهة

الفريق المناهض لطريقته (كما سنأتي على ذلك فيما بعد)، فلقد كان هناك من الصحابة أنفسهم من ينكر على ابن عباس اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن، ويرى في ذلك «جرأة» لا تجد كل القبول، وكان يقف في مقدمة هؤلاء «أورع الناس» عبد الله بن عمر.

لقد مرّ بنا، من أخبار عبد الله بن عباس رضى الله عنهما، شهادات متعددة تكشف الأبعاد الحقيقية لإمكاناته الذهنية، وقدراته العقلية، واستعداداته العلمية، فإذا ما انثنينا هنا نحو المدَّخر العلمي عنده رضى الله عنه، لا سيما فيما يتعلق بثقافة عصره بوجهيها: «الشرعي» و«الأدبي» وجدنا أن ما يقال من أخبار ومرويات في هذا الشأن يمكن أن يتصف ـ هو الآخر ـ بالتعدد والكثرة، كما أنه له، فوق ذلك، دلالاته الموحية العميقة.

إن النظر إلى مسألة الجمع عند ابن عباس بين وجهي الثقافة، أو قطبيها المذكورين، وإن التفكر في مدى تمكنه رضى الله عنه منهما بالدرجة نفسها من القوة والسيطرة، أمران من شأنهما أن يساعدا على استقصاء بعض إمكاناته ومؤهلاته التي مكنته من تحقيق إنجازه العلمي الذي اشتهر به، بل التفوق فيه. فلولا أنه كان متمكنا من الثقافة القديمة بالقدر نفسه الذي كان عليه بالنسبة إلى الثقافة الجديدة لما استطاع أن يفكر فيما فكر فيه، أو بالأحرى، لما تمكن من الوصول إلى ما وصل إليه من مقتضيات ونتائج.

هذا فضلاً عن أن مجرد الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس، بالقدر الذي كان عليه ابن عباس، في الجانبين، وذلك في ذاكرة واحدة، ووُجْدان واحد، يضعنا أمام شخصية مغايرة كما سبق أن أشرنا، وما هذا الذي تحقق لابن عباس إلاّ وجه من وجوه مشروع تآخي بين الأدبي والشرعي، أو هو الطريق إلى تحقيقها وتجسيدها وإعادة إنتاجها، وليكن ذلك، هذه المرة، على مستوى تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس نفسه، وليكن، في مرة أخرى

لاحقة، على مستوى ممارساته العلمية في مجالسه وندواته ذات الإيقاع اليومي والصلة بجمهور الناس. كما سنرى فيما بعد.

يقول عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما: «ابن عباس أعلمنا بما مضى، وأفقهنا فيما نزل، مما لم يأت فيه شئ. قال عكرمة: فأخبرت ابن عباس بقوله فقال: إن عنده لعلما ولقد كان يسأل رسول الله ﷺ عن الحلال والحرام (٢٧).

وهنا إشارة إلى الموروث العربي الذي سبق الإسلام / الجاهلي: «ما مضى».

وإشارة أخرى إلى الثقافة الجديدة، المقدسة، بكل شعبها وفروعها وقد رمز لها بـ«ما نزل».

إن «ما مضى»، و«ما نزل»، في عبارة عبد الله بن عمرو بن العاص، تشملان، في الواقع التاريخي للحقبة التي نتحدث عنها ولما سبقها، كامل الفحوى الثقافية في ملامحها العامة. فـ«ما مضى» يتضمن بالضرورة: التاريخ والأيام والوقائع والأنساب والخطابة والأمثال. والشعر بالذات. و«ما نزل» يعني حتماً ما عرف ــ في فترة ابن عباس ــ من أدوات الثقافة الإسلامية الجديدة وعناصرها: القرآن والتفسير أو التأويل، والفقه والحديث.

فعبد الله بن عمرو بن العاص لا يستثني أحداً ــ حتى نفسه إذ يختار صيغة المتكلمين ــ في عدم مضاهاة ابن عباس، فما بالك بالتقدم عليه، في العلم بـ«ما مضى» أو الفقه في «ما نزل». والطريف هنا ليس في قدرة ابن عباس العلمية في ذاتها، أي من حيث هي قوة واستعداد وإمكانات، وإنما الطريف هو في الجمع، في آن واحد، بين الثقافتين: القديمة والجديدة، ومن ثم التفوق في كلتيهما بنفس المقدار.

ربما كان هناك من معاصري ابن عباس أي ممن هم في مواقع شبيهة بموقعه من حيث العلم بـ«الشرعي»، مَنْ هم على درجة من التمكن في المعرفة

بـ«ما مضى» والإحاطة به، لكنهم في كل الأحوال لا يقدمون أنفسهم ـ كابن عباس ـ مرجعيةً حقيقيةً، واضحة وبارزة، في هذا الجانب من المعرفة، فقد ظل لديهم العلم بـ«ما مضى» متوارياً خلف الاهتمام الكبير، والتركيز الأمكن، على العلم الشرعي، لأهميته، حتماً ولتفرّده، واقعاً، بالمركز المتقدم على كل ما سواه من المعارف الأخرى، في تلك الفترة التاريخية بالذات. هذا فضلاً عن الانتقاصات التي كانت تتعرض لها مظاهر الحياة التي سبقت الإسلام. والشعر بالذات كان لـه نصيبه الأوفر من تلك الانتقاصات. إضافة إلى الوضع الجديد الهامشي، الذي وجد الشعر نفسه فيه بعد نزول الوحي (القرآن).

ويجمل ابن جني الرأي في إمكانات ابن عباس بالنسبة للقديم، واللغة بالذات هكذا: «ينبغي أن يحسن الظن بابن عباس، فيقال: انه أعلم بلغة القوم من كثير من علمائهم» (٢٨).

الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس في ممارسات ابن عباس اليومية ومجالسه

وهكذا كان ابن عباس في الشرعي «أعلم الناس» وكان مما هيأ لـه ذلك الظروف والصلات التي ألمحنا لها سابقاً، وكان في «الأدبي» بمكان لا يستهان به من حيث القوة والثراء والتفاعل، إذ شكل ذلك جزءاً أصلياً في ثقافته، وبالتالي في إنجازه العلمي حيث يتصل «ما مضى» بـ«ما نزل».. أو يتلاحم «القديم» بـ«الجديد». أو يلتقي القرآن بالشعر ضمن ساحة الممكن، وفي هامش المباح، أو فيما لا يتعارض مع قدسية الوحي أو يناقضها. وقد ساعده على المضي في هذه السبيل تلك الظروف نفسها وتلك الصلات ذاتها، إذ فتحت الآفاق أمامه، وإذ مهدت الطريق لخطواته.

إن الجمع بين الشرعي والأدبي في ثقافة ابن عباس هو آلية متفاعلة تتدخل في التشكيل الثقافي نفسه عنده رضى الله عنه، فتطبع تفكيره ومنهجه، وبالتالي تنعكس على إنتاجه وإنجازه، ونظامه الخاص في العلاقة بالثقافة والآخرين.

ولا شك أن الأرضية الصلبة التي يقف عليها ابن عباس بين الشرعي والأدبي هي التي مكنته من أن يكتشف المناطق التي يمكن أن يلتقي فيها أو حولها هذان القطبان، أو الجديد المقدس والقديم الموروث.

إن تلك الأرضية نفسها هي التي جعلت ابن عباس الأكثر استعداداً من غيره للقيام بالمهمة التي قام بها، أي بلورة المشترك المباح بين القرآن والشعر، بل لقد كان الأكثر حظاً من كل من سواه في ضمان نجاح تلك المهمة والإتيان على ثمارها.

فابن عباس، إذن، لم يتميز عن معاصريه بإحاطته الواسعة فحسب، ولكنه تميز - فوق ذلك - بمزج الثقافتين داخل وعيه الواحد، ووجدانه الواحد، ذلك المزج الذي لا يعني الخلط بينهما، لكنه يعني، بالأحرى، تقريبهما من بعضهما البعض ووضع اليد على المشترك المباح بينهما، ومن ثم بلورته وتطويره.

ذلك في كل الأحوال ما كان من أمر تشكُّل البنية الثقافية عند ابن عباس، إذ تحقق فيها، هي نفسها، كما لاحظنا، تآخي الأدبي والشرعي، أما من حيث الممارسة اليومية، والصلة بجمهور الناس فيقول عمرو بن دينار «ما رأيت مجلساً أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس: الحلال والحرام، وتفسير القرآن، والعربية والشعر والطعام» (٢٩).

فإذا كان عمرو بن دينار يجمل بعض عناصر الثقافة الجديدة في «الحلال والحرام» كناية عن التشريع الذي شمله القرآن والحديث. فإن شهادة عبد الله بن عتبة التالية تعمد إلى إيراد تفاصيل أكثر دقة فيما يتعلق بإحاطات ابن عباس العلمية، وفيما يتعلق أيضا بنوعيات المعارف التي تدور حولها أحاديث

ابن عباس في مجالسه وندواته .

يقول عبد الله بن عتبة : «كان ابن عباس قد فاق الناس بخصال : بعلم ما سبق إليه ، وفقه ما احتيج إليه من رأيه ، وحلم ونسب ونائل . وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث النبي ﷺ منه ، ولا بقضاء أبي بكر وعمر وعثمان منه ، ولا أفقه في رأي منه ، ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا تفسير للقرآن ، ولا بحساب ولا بفريضة منه ، ولا أعلم فيما مضى ولا أثقب رأياً فيما احتيج إليه منه ، فلقد كان يجلس يوماً ما يذكر فيه إلاّ الفقه ، ويوماً ما يذكر فيه إلا التأويل ، ويوماً ما يذكر فيه إلاّ المغازي ، ويوماً للشعر ، ويوماً أيام العرب ، ما رأيت عالماً قط جلس إليه إلاّ خضع له ، ولا وجدت سائلاً سأله إلاّ وجد عنده علماً» (٣٠) .

عبد الله بن عتبة يذكر هنا : الحديث والفقه والتفسير والفرائض من علوم الثقافة الجديدة ومعارفها . كما يذكر : العربية والشعر والمغازي وأيام العرب (التاريخ) من عناصر الثقافة القديمة ، التقليدية . ولا ينسى أن ينوه برأي ابن عباس الثاقب ، دون أن يهمل الإشارة إلى أنه في ممارساته وندواته اليومية هذه الـ«أعلم» ، فهو محيط بتلك المعارف مجتمعة ، وهو يشبع جلساءه وسائليه فيها كلها فما جلس إليه عالم قط «إلاّ خضع له» ، فهو المتفوق في النوعين : الجديد المقدس ، أو الـ«ما نزل» ، والقديم الموروث ، أو الـ«ما مضى» .

إن ابن عباس ، كما مر بنا ، هو وحده ، من بين علماء «الشرعي» من معاصريه ، الذي يقدم نفسه ، بجرأة ووضوح ، مرجعية حقيقية في «الأدبي» أو الـ«ما مضى» . بل إنه يفرد له ، من برنامجه العلمي مع الجمهور ، كما في شهادة عبد الله بن عتبة السابقة ، يوماً أو أياماً ، فلا يتكلم إلاّ فيه ، ولا يذكر سواه ، فالشعر بالذات له يومه الخاص ، فضلاً عن المغازي وأيام العرب . ولا نعرف أحداً من معاصري ابن عباس فعل مثل هذا أو شيئاً منه .

ويبدو أن هذه المسألـة كانت تشغل حيـزها في ذاكرة الـرواة والمهتمين بأخبار ابن عباس ، ربما لطرافتها وشذوذها وتفرد ابن عباس بها ، فهي تتكرر في روايات أخرى ، إذْ يقول عطاء في إحدى تلك الروايات : «كان ناس يأتون ابن عباس في الشعر والأنسـاب ، وناس يأتـونه لأيام العـرب ووقائعهم ، ونـاس يأتونـه للفقه والعلم ، فما من صنف إلاّ يقبل عليهم بما يشـاءون ، وكان كثيراً مـا يجعل أيامـه يومـاً للفقه ، ويـوماً للتأويل ، ويوماً للمغازي ، ويـوماً للشعر ، ويـوماً لـوقائع العرب»(٣١).

وهذا السلوك التنظيمـي ، الذي تصطبغ بـه الحياة اليـومية العلمية عنـد ابن عباس على الرغم ممـا هو جدير به من اهتمام وملاحظـة ، إلا أن الذي يهمنا أكثر هو أنه رضى الله عنـه في مجالسه وندواته يجعل لـ«الأدبي» ، أو الثقافـة القديمة ، أيامهـا الخـاصة ، وبـالتساوي ــ كما يبدو ــ مع أيام العلـم الجديد ، أو الثقـافة المقدسـة ، على أهميتها ، وقيمتهـا الفذّة ، وتمكنهـا الأمثل من وجدانـات الناس عموماً واهتماماتهم .

والظاهر أن ابن عباس قد اشتهر ـ فعلا ــ في عصره ، من حيث كونه مرجعية حقيقية أولى في الثقافتين ، فما هو مجلسه يكتظ بطلاب المعرفتين :

يقول عطاء أيضـاً : «ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس ، أكثـر فقهاً ، وأعظم خشية . إن أصحـاب الفقه عنده ، وأصحاب القـرآن عنده ، وأصحاب الشعر عنده ، يصدرهم كلهم من واد واسع» (٣٢).

ولكن القصة التي وردت في «البداية والنهاية» ، وفي غيره من المصادر (٣٣) هي الأبلغ في تحوّل مجلس ابن عباس إلى مدرسـة مهمة للتثقُّف في «الأدبي» ، والتفقّه في «الشرعي» . فهو موئل لكل طلاب المعرفة في هذين الحقلين من أهل زمانه . ولا نعدم في تلك القصـة أيضاً الروح التنظيمية نفسهـا التي يتسم بها سلوك ابن عبـاس مع مريـديـه ورواد مجلسه . يقـول صاحب «البـدايـة والنهايـة» عن أبي

صالح: «لقد رأيت من ابن عباس مجلسا لو أن جميع قريش فخرت به لكان لها الفخر. لقد رأيت الناس اجتمعوا على بابه حتى ضاق بهم الطريق، فما كان أحد يقدر أن يجيء ولا أن يذهب (من شدة الزحام!) قال: فدخلت عليه فأخبرته بمكانهم على بابه، فقال لي: ضع لي وضوءاً، قال: فتوضأ وجلس، وقال: اخرج فقل لهم: من كان يريد أن يسأل عن القرآن وحروفه وما أريد منه فليدخل. قال: فخرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلاّ أخبرهم عنه، وزادهم مثل ما سألوا عنه وأكثر. ثم قال: إخوانكم! فخرجوا. ثم قال: اخرج فقل: من أراد أن يسأل عن تفسير القرآن وتأويله فليدخل. قال: فخرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوا عن شيء إلا أخبرهم عنه وزادهم مثل ما سألوا أو أكثر. ثم قال: اخرج فقل من أراد أن يسأل عن الحلال والحرام والفقه فليدخل. قال: فخرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلاّ أخبرهم به، وزادهم مثله وأكثر. ثم قال: إخوانكم! فخرجوا. ثم قال: اخرج فقل: من كان يريد أن يسأل عن الفرائض وما أشبهها فليدخل، فخرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلاّ أخبرهم به، وزادهم مثله أو أكثر. ثم قال: اخرج فقل من كان يريد أن يسأل عن العربية والشعر والغريب من الكلام فليدخل. فخرجت، فآذنتهم، فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلاّ أخبرهم به، وزادهم مثله وأكثر. ثم قال: إخوانكم! فخرجوا. قال أبوصالح: فلو أن قريشاً فخرت بذلك لكان فخراً، فما رأيت هذا لأحد من الناس».

وعلى الرغم مما قد تبدو عليه هذه القصة، لأول وهلة، من تكرار، في بعض عباراتها، وفي بعض أحداثها، وهو تكرار قد يدفع القارئ العجل إلى الملل، إلاّ أننا نرى أن في ذلك التكرار نفسه قيمة خاصة، إذ أنه الإلحاح على بعض

الفقرات المهمة في الحياة العلمية اليومية عند ابن عباس رضى الله عنهما :

فهو «عموماً» يخصص يوماً لكل نوع من أنواع المعارف في عصره كما مر بنا .

وهو «أحياناً» يقدم كل تلك المعارف في يوم واحد ، ولكن ليس في آن واحد ، كما هي قصة أبي صالح هذه .

والمهم هنا ، أيضاً ، هو الكشف عما يوحي بنظام خاص في نشاط ابن عباس العلمي اليومي ، فدخول تلك المجموعات إلى داره ، وخروجها منها ، ثم طريقة أدائه معها ، ترغمنا على أن نستعير لذلك النظام ما يلائم من أنواع الأداءات الثقافية في زماننا الحاضر هذا : إنها شيء شبيه بالمحاضرات العامة أو الندوات ، وكل محاضرة أو ندوة في علم خاص ، وهو إما «شرعي» أو «أدبي» ، وابن عباس لا يكتفي بالإجابة عمّا يسأل عنه الحضور ، لكنه دائما «يزيدهم مثله وأكثر» .

كما أن ذلك الاحتشاد الضخم على بابه من أجل العلم (في الشرعي والأدبي) ما رآه أبو صالح «لأحد من الناس» غير ابن عباس . ولا غرابة في ذلك ، لأن هذا أمر يتحدث به كل من يخوض في سيرة ابن عباس ، وقد ذكر صاحب الطبقات(٣٤) أن ابن عباس غدا محط أنظار الناس ، يقصدونه من كل حدب وصوب ، لمختلف العلوم ، فهؤلاء يأتونه للشعر ، وأولئك للأنساب ، وآخرون لأيام العرب ووقائعها ، فما منهم من صنف إلا يقبل عليهم بما شاء .

فالقديم التقليدي موجود ، والجديد المقدس موجود أيضاً ، وهما متعايشان معاً جنباً إلى جنب في وجدان ابن عباس وعقله ، وفي تصرفه وممارسته ، أو في مجالسه وندواته .

موقع ابن عباس من ثقافة التأويل بالذات

للتوغل في مسألـة تـآخي «الأدبي» و«الشرعـي» عنـد ابن عبـاس، رضي الله عنهما، وعلى مستـوى آخر هـو مستـوى الإنجاز العلمي، لابـد من الحديث، ابتداءً، عن ابن عباس المفسِّر، والعالم بأمور التأويل وقضاياه. فهو من جانب، لم يكن كالبقية ممن اشتغلوا بهذه المسألة إنجازاً ومنزلة، إذْ تأكد له دون غيره لقب «ترجمان القـرآن» (٣٥). وهـو، من جـانب آخـر، ليـس كأحـد ممن سـواه من معاصريه كشفاً وتجريبـاً ومغامرة، إذْ استخدم منهجاً عرف به، وهـو بالتحديد المنهج الـذي يلتقي فيه القـرآن والشعـر (شرح الغـريب) وهو النمـوذج الأمثل والأقوى لتآخـي الأدبي والشرعي عند ابن عباس تطبيقاً منهجيـاً و إنجازاً علمياً كانت له مقتضياته الكبرى على مستقبل الثقافة العربية برمتها.

فمادمنا بصدد الـوصول، في النتيجة، إلى هـذه النقطة من مستويـات تآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس فإنه يتعين أن نتعرض له رضى الله عنه من حيث الفضـاء الذي استـوعب تجربته، والميـدان الذي جـرت فيه خيـوله، فكـان من الظافرين، ونعني التأويل على منهجه وطريقته، أي حين يلتقي الوحي بالإبداع البشري على الأرضيات الممكنة وبالمساحات المحتملة.

إن تحديد موقع ابـن عباس من ثقافة التأويل، أو من الحركـة العلمية الجبارة التي جعلت الـوحي محوراً أساسـاً لها ونعني حركـة التفسير بالـذات، نقول إن تحديد ذلك الموقع هو أحد الأمور المهمة في تعزيز موقفه، وتدعيم آرائه وأفكاره، وهو يقـدم للناس مشروعـه الذي يؤاخـي بين «الأدبي» و«الشرعي» أو يلتقي فيه القرآن بالشعر.

لقد اختار لـه الرسـول ﷺ ـ كما مـر بنا ــ المهمة العلميـة التي كـان عليه أن

يضطلع بها ، وذلك منذ أن سماه «ترجمان القرآن» (٣٦) ، ومنذ أن دعا له بالتفقه في الدين وتأويل الكتاب . ولا شك أن الله سبحانه وتعالى قد أجاب دعوة نبيه ، ففتح قلب ابن عباس للوحي الكريم ، بل لقد أضحت تسميته بترجمان القرآن تنتقل إلى جميع الأفواه ، حتى بين أولئك الذين عرفوا برسوخهم في العلم ، وبتكريسهم للقرآن الكريم ، وقراءاته ، وتفسيره ، وعلومه الأخرى ، إذْ لم يكن أمام هؤلاء إلا الإقرار لابن عباس بكل ما تحويه تلك التسمية من مضامين عميقة .

وهذا عبد الله بن مسعود نفسه ، على ما له من منزلة من القرآن وعلومه وتفسيره ، لا يتردد في القول : «لو أدرك ابن عباس أسناننا ما عشره (٣٧) منا رجل» (٣٨) وكان يردد دائماً : «نعم ترجمان القرآن ابن عباس» (٣٩) .

لقد كان إلمامه رضى الله عنه واسعا بلغة القرآن ومعانيه حتى أنه هو نفسه قال : «كل القرآن أعلم إلاّ أربعاً ، غسلين (٤٠) ، وحنانا ، (٤١) والأواه (٤٢) ، والرقيم (٤٣) » (٤٤) .

ولعمق ما يدرك من أسرار التأويل ، وما يبذل من أجل أن يوصل ذلك إلى الناس ، كان يقول عن نفسه أيضا : «إني لآتي على الآية في كتاب الله فلوددت أن جميع الناس يعلمون ما أعلم» (٤٥) .

وروي عن شقيق أنه قال : «خطب ابن عباس وهو على الموسم ـ أي الحج ـ فافتتح سورة البقرة ، فجعل يقرأ ، ويفسر ، فجعلت أقول : ما رأيت وسمعت كلام رجل مثله ، ولو سمعته فارس والروم لأسلمت» (٤٦) .

لم يكن هناك من أحدٍ يستطيع أن يباري في تفوق ابن عباس في تأويل الكتاب . لقد كان بالفعل «ترجمان القرآن» ، وهذا هو لقبه العلمي الذي توارثته الأجيال ، وتناقله الصحابة والتابعون ، وجميع أهل التفسير ، ومؤرخو

الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا .

لقد نجح ابن عباس في المهمة التي أنيطت به ، واضطلع بالمسؤولية التي اختير لها ، ونهض بالعبء الذي ألقي عليه . «لقد بلغ شأواً لم يبلغه غيره» (٤٧) .

وهذا علي بن أبي طالب ، وهو من هو في العلم بالقرآن ، لا يتردد ، هو الآخر ، في الشهادة لابن عباس بما هو أهل له من موهبة وعلم استطاعا أن يمكناه من استكناه أسرار التنزيل وخفايا التأويل . لقد كان عليٌّ يسمع تفسيره ويقول : «كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق» (٤٨) كناية عن ذكائه ، وفهمه ، ونفاذ بصيرته ، ورهافة حسه ، وشفافية رؤيته ، فهو في نظر عليّ قادر على تحسس ما لم يستطعه غيره ، واكتشاف ما لم ينله سواه من معاني القرآن الكريم ومضموناته الثرة . إنه يستطيع أن يمتح من هذا النبع ما لا تصل إليه دلاء الآخرين ، فكأنه بما أودع الله فيه من قدرات ، وما هيأ له من إمكانات ، الأقرب إلى روح الكتاب ، والألصق بلغته ، والأدنى إلى استلهام بلاغته .

يقول ابن عمر : «ابن عباس أعلم أمة محمد بما نزل على محمد» (٤٩) .

وروي عن ابن عمر أيضاً أنه سئل عن شيء فقال : سل ابن عباس فإنه أعلم من بقي بما أنزل الله على محمد» (٥٠) .

فلا مراء بعد هذا أن يكون ابن عباس «أعلم الصحابه بتفسير القرآن» (٥١) .

وعن أبي بكر الهذلي قال دخلت على الحسن فقلت : «إن ابن عباس من القرآن بمنزلة» (٥٢) .

إن إحدى القراءات الممكنة لهذه الجملة في صيغتها الاسمية التأكيدية ليس لها إلا أن تقصر «المنزلة» المتقدمة من القرآن وعلومه وتفسيره على ابن عباس وحده .

وهي لا تصادر الآخرين ، ولا تنفيهم ، ولكنها تضمن لابن عباس التقدم على الجميع . هذا فضلاً عما يمكن أيضاً أن يتحمله تركيب آخر للجملة من «مجاز»

يبعث على نوع من الحميمية والقرب والالتصاق بين القرآن الكريم وابن عباس.

ويحلو لنا في هذا الصدد أن نعيد إنتاج تلك الجملة بطريقة أخرى، كأن نقول: كان «لابن عباس منزلة (عند) القرآن».. وأي منزلة!

لقد كان عمر يقول: «ذاكم فتى الكهول، إن له لساناً سؤولاً، وقلباً عقولاً. كان يقوم على منبرنا هذا (أحسبه قال عشية عرفة) فيقرأ سورة البقرة وآل عمران يفسرهما آية آية وكان يتجه نجداً وغرباً»(٥٣).

وقال أبو مليكة: «رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه، فيقول له ابن عباس: اكتب! قال: حتى سأله عن التفسير كله. وعن مجاهد قال: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية وأسأله عنها»(٥٤).

لقد كان الصحابة رضي الله عنهم علماء «كل منهم مخصوص بنوع من العلم كعلي رضي الله عنه بالقضاء، وزيد بالفرائض، ومعاذ بالحلال والحرام، وأبي بالقراءة، فلم يسمّ أحد منهم بحراً إلا عبد الله بن عباس لاختصاصه دونهم بالتفسير وعلم «التأويل»(٥٥).

وصدور المفسرين من الصحابة: علي، ثم ابن عباس «وهو تجرد لهذا الشأن، والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي»(٥٦).

لقد كان ابن عباس، هكذا، يتزعم، دون منازع، حركة التفسير كلها، تلك الحركة التي اعتبرت، إلى جانب أهميتها في تأويل النص القرآني، نقطة البداية في تدفق أنواع «الآداب الحادثة» كما يسميها البعض(٥٧).

لقد كان ابن عباس يعد، في الوقت نفسه، خارجاً عن المعهود في التفسير، وذلك من قبل معاصريه من أصحاب النبي - ﷺ -(٥٨)، إذ كان يفسر القرآن بالرأي، وكان يستعين بالشعر في شرح الغريب، ولكن، على الرغم من هذا،

فقد كان الجميع يقرون له بالتقدم والسبق . وإن طرأت هناك بعض التحفظات على طريقته ، فهي - أي تلك التحفظات - لا يمكن أن تطال قدراته وعلمه ، كما أنها لم تستطع أن تصادر ، كلية ، منهجه ومشروعه .

إن هذه المكانة التي يحتلها ابن عباس في مجال التأويل ، هي التي ، أعطته الحق في أن يمضي في تجربته ، في المؤاخاة بين الأدبي والشرعي على مستوى الإنجاز العلمي ، ونموذجه هنا لقاء الشعر بالقرآن في الساحات المباحة من ساحات التفسير .

إن تلك المكانة هي التي هيأت له أن يطور تلك التجربة وأن يتابعها ، فيلتف حولها المريدون والمؤيدون بحيث يشكل ابن عباس ، ومن ورائه هؤلاء ، تياراً جديداً متفرداً في أول علم شرعي مستقل عرفه العرب بعد الإسلام وهو التفسير .

وكان من أشهر رجال مدرسته وأوعية العلم فيها من تلاميذ ابن عباس : سعيد بن جبير ، ومجاهد ، وطاووس بن كيسان اليماني ، وعكرمة مولى ابن عباس ، وعطاء بن رباح (٥٩) .

إن أهلية ابن عباس العلمية ، أو كونه مرجعية رئيسة في التفسير وشؤون القرآن هي التي أضفت على إنجازه شرعية ومصداقية وقوة ومضاء ، بحيث مكنته بالتالي من الصمود والبقاء والاستمرار .

التفسير عنصرا حاسما في فهم الوحي :

صحيح أن القرآن نزل «بلسان عربي مبين» (٦٠) ، وصحيح أن الله سبحانه وتعالى قال أيضاً : «إنا جعلناه قرآناً عربياً» (٦١) ، وصحيح أنه عز وجل قال كذلك : «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» (٦٢) ، ولكننا لا ندري ما هو نصيب قول أبي عبيدة (٦٣) ، من الصحة ، أي القول الذي يرى فيه أنه في عهد الرسول ﷺ «لم يحتج السلف الصالح ، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ ، أن

يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله».

إن المعروف هو أن أول مفسر للقرآن الكريم كان الرسول ﷺ نفسه. وعائشة رضي الله عنها تقول: «ما كان رسول الله ﷺ يفسر القرآن والآيات إلا بعد علمه أياهن من جبريل»(٦٤)، هذا دليل على أنه ﷺ كان يباشر هذه المهمة بنفسه.

وكان يقول ﷺ: «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه»(٦٥)، فمع منهج «تفسير القرآن بالقرآن» يجيء منهج «تفسير القرآن بالسنة» إذ أن الحديث الشريف هو المصدر الثاني من مصادر تأويل الكتاب. ولقد «كان المفسرون من الصحابة والتابعين ينتهجون منهجاً يتلخص في الاسترشاد بحديث رسول الله»(٦٦).

ومفسرو الصحابة العشرة المشهورون(٦٧)، ـ رضوان الله عليهم ـ هل كانوا يفسرون القرآن إلّا للسلف على الرغم من أنهم ـ أي السلف ـ أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ، وعلى الرغم من أنهم كانوا عرب الألسن، فلم يستغنوا عن المسألة عن معانية ومقاصده.

ولماذا ـ يا ترى ـ كانوا إذن يتمايزون في فهمه، وتأويله، واستكناه أسراره، حتى يُضْطر إلى وصف ابن عباس بـ «ترجمان القرآن»، وحتى يقول علي بن أبي طالب، في ابن عباس أيضا: «كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»(٦٩)، وحتى تقبل وفود العرب، على ابن عباس كذلك، يقفون ببابه، يسألونه عن القرآن وحروفه وتأويله وتفسير غريبه؟!(٧٠).

إنه لمن الثابت أن السلف، والذين أدركوا وحيه، كانوا في حاجة، حتى هم، إلى السؤال عن معانيه.

وفهم القرآن ليس فهم ألفاظه فقط، على ما يجده بعض العرب والصحابة أنفسهم أحياناً من صعوبة في فهم تلك الألفاظ(٧١)، ولكن فهم القرآن هو

أيضاً الإطلالة إلى «الغيب من ستر رقيق» كما هو وصف علي بن أبي طالب لابن عباس أو لتفسيره. وهذا أمر لم يحظ به إلاّ الموهوبون(٧٢)، و«الراسخون في العلم». والقرائن كلها تقول بأن ليس كل العرب كانوا كذلك، بل ليس كل السلف والصحابة الأخيار أنفسهم كانوا كذلك.

إن واقع الأمر، إذن، يفيد بأن حركة التفسير إنما قامت لسببين مهمين:

الأول: وهو ما يتعلق بجانب اللغة، فمن الباحثين من يرى «أن الناس كانوا يتكلمون في الجاهلية وصدر الاسلام على ثلاثة مستويات:

١ ـ اللغة المثالية: وهي التي كانت تستعمل في الشعر والخطب.

٢ ـ اللغة البدوية: وهي التي كانت تستخدم في بوادي نجد وتهامة والحجاز.

٣ ـ لغة الحواضر: وهي التي كانت تستخدم في المدن كمكة والمدينة والطائف والحيرة وأطراف الشام، وهذه ليست على مستوى واحد بل يختلف بعضها عن بعض وتتفاوت حظوظها في القرب من اللغة المثالية»(٧٣).

ولا شك أن العرب الذين نزل الكتاب بلسانهم هم هذه المستويات جميعا، وعليه فلا بد أن أفهامهم، بالنسبة إلى لغة القرآن، ستتفاوت بتفاوت تلك المستويات، وبتفاوت انتماءاتهم إلى تلك اللغات. وليس بينهم من يحيط بها جميعاً.

فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسأل أصحابه عن معنى قوله تعالى: «أو يأخذهم على تخوف»(٧٤)، فيقوم إليه شيخ من «هذيل» فيقول له: هذه لغتنا، التخوف التنقص. فيقول عمر: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول له: نعم، ويروي قول الشاعر:

تحول الرحل منها تامكا قردا   كما تَخَوَّفَ عود النبعة السَّفِنُ(٧٥)،

وهذا ابن عباس نفسه يقول: «كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعربيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها»(٧٦).

ويقول أيضا: ما كنت أدري ما قوله تعالى: **«ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين»**(٧٧)، حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول: **أنا أفاتحك، يعني: أقاضيك**»(٧٨).

الثاني: ما يتعلق بـ«الستر الرقيق» الذي أشار إليه علي بن أبي طالب في حديثه عن ابن عباس. وهو مايعني بعبارة أخرى أسرار التأويل، التي نحسبها تتطلب، فيما تتطلب، إلى جانب الموهبة والبصيرة الثاقبة والقدرة على الاستقراء والاستنباط، شروطاً موضوعية من أهمها: معرفة القرآن كله، والإحاطة بالحديث الشريف، مما يعني «رسوخاً» في العلم الشرعي، يهيء لبلوغ تلك الأسرار.

ولقد كان كثير من العلماء يحجمون عن التفسير خوفاً من أنهم لا يتمكنون من الأدوات الضرورية لبلوغ الغاية، فهم يعترفون، بأن هناك في القرآن «أسراراً» ليست سهلة المنال وهي غير متيسرة لأي أحد.

فالخطابي(٧٩)، يقول: تهيب كثير من السلف تفسير القرآن، وتركوا القول فيه حذراً أن يزلوا، فيذهبوا عن المراد، وإن كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين. فكان الأصمعي ــ وهو إمام أهل اللغة ــ لا يفسر شيئا من غريب القرآن، وحُكِيَ عنه أنه سئل عن قوله سبحانه: «قد شغفها حبا»(٨٠)، فسكت وقال: هذا في القرآن، ثم ذكر قولاً لبعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها: أتبيعونها وهي لكم شغاف(٨١)؟! ولم يزد على ذلك أو نحو هذا الكلام»

بل إن الأصمعي كان لا يفسر شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن، وروى أنه سئل عن قول الشماخ:

طوى ظِمْأها في بيضة القيظ بعدما   جرى في عنان الشِّعْرَيَيْن الأماعز

فأبى أن يفسر في عنان الشعريين(٨٢).

وتدخل في هذا الباب المقولة الشهيرة بأن القرآن «حمّال ذو وجوه»، ولعل هذا يحدث لحكمة.

والسؤال هو من الذي يحدد تلك الأوجه، أو يصح له التأوّل فيها؟

إنه لابد، هنا أيضا، من توفر الشروط الموضوعية لمن يعطي نفسه للتفسير. يروون أن علي أبي طالب رضي الله عنه حين بعث ابن عباس لمحاجة الخوارج و إرشادهم إلى الصراط السوي قال له ــ من حيث أخرج ابن سعد عن عكرمة عن ابن عباس ــ: «اذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة».

وأخرج من وجه آخر أن ابن عباس قال له: «يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل ـ أي فاعرف فيم نزل ـ قال: صدقت ولكن القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون. ولكن خاصمهم بالسنن، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا. فخرج أليهم فخاصمهم بالسنن، فلم تبق بأيديهم حجة»(٨٣).

ويدخل في هذا الباب أيضاً ما رواه أبو عبيد عن إبراهيم التيمي أنه قال: خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، و إنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر، وانتهره. فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال أعد عليّ ما قلت، فأعاده عليه فعرف عمر قوله، وأعجبه»(٨٤).

وابن عباس المحيط بجسامة مهمة التفسير، وتعقيد طرقه ودروبه، المدرك لعمق أسرار الوحي ومجاهيله، قسم موقف الناس من تفسير القرآن الكريم إلى أربعة أقسام، حيث «روى عبد الرزاق في تفسيره عن سفيان الثوري عن ابن

عباس أنه قد قسم التفسير إلى أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته، يقول: الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلاّ الله، ومن أدعى علمه فهو كاذب»(٨٥).

والنتيجة، أن القرآن قد نزل فعلاً «بلسان عربي مبين»، ولكن ذلك لا يعني أن العرب كانوا يستوون في فهمه، ومعرفة غريبه، وبالتالي تفسيره وتأوّله، لقد كانوا في حاجة دائمة إلى السؤال عن معانيه وأسراره.

وابن قتيبة يقول: «العرب لا تستوي بالمعرفة بها في الغريب والمتشابه»(٨٦).

«الأدبي» عنصرا حاسما
في تفسير الوحي (التآخي في ساحة اللغة)

إن الناس، هكذا، لا بد أن تتفاوت مستويات فهمهم القرآن وتأويله، وذلك لاختلافهم في حيازة الشروط اللازمة لذلك، وهي شروط يقع جانب منها في الشرعي، ويقع الجانب الآخر في الأدبي بالتحديد.

إن مستوياتهم تلك تتفاوت ليس فقط لتفاوت قدراتهم في العلم بالشرعي، بحيث يغوصون، بالمستوى نفسه، في أسرار الوحي وأبعاده، ولكن أيضاً لاختلاف مدى إلمامهم ومعرفتهم «بأساليب الكلام»، وبالشعر، ولغة العرب، وعاداتهم. فهم ليسوا في ذلك سواء حتى الصحابة أنفسهم.

فمن كان منهم أكثر إلماماً بهذا، أو بعضه، كان أكثر معرفة، وأوسع فهماً، لمعاني القرآن، وغريب ألفاظه(٨٧).

وهذا هو بالتحديد الذي يظهر الموقع المتميز لابن عباس بين المفسرين الآخرين، والصحابة جميعا من حيث فهم القرآن والقدرة على تأويله.

فهو ذو موقع متميز في العلم بالشرعي.

وهو، في الوقت ذاته، على معرفة واسعة بـ«الأدبي»، وإدراك عميق لأساليب الكلام، والشعر، ولغة العرب.

فالجمع بين الثقافتين الجديدة والقديمة ، إضافة إلى الموهبة والاستعداد الذاتي ، كلها أمور أفاد منها ابن عباس أيما إفادة ، بل إنها من أبرز الأمور التي انعكس من خلالها تحديد مدى قدرته الفائقة على التأويل .

فبقدر ما هو ، إلى جانب الشروط الأخرى ، عالم بالشعر وبلغة العرب بقدر ما برز في التفسيرو أدرك أسرار التنزيل .

وبعبارة أخرى ، بقدر ما نرى إجادته في التفسير يمكننا أن نقيس ، بيسر أكثر ، إحاطته بالشعر ، ولغة العرب ، وأساليب الكلام .

إن «الأدبي» ، يتحول إذن ، عند ابن عباس إلى أحد العوامل الحاسمة في إنجازه العلمي . . أي التفسير ، على طريقته بالذات ، وحسب منهجه .

فالشعر يعينه على فهم الغريب ، وهو يساعده على معرفة «أساليب الكلام» لأنه في ذؤابتها .

والشعر أيضاً يمكنه من الحوار مع التراكيب والصيغ لأنه نموذج متقدم من نماذجها .

وبمقتضى هذه المعالجة تظهر «حاجة» القرآن إلى التفسير و إلى التأويل ، في كل زمان ومكان ، أيام الصحابة أنفسهم وفي الأيام التي جاءت بعد ذلك ، و إلى يومنا هذا ، فهو الطريقة الوحيدة لتقريب كلام الله من الأفهام المتفاوتة ، وهو الوسيلة الفريدة لكشف أسراره وخفاياه .

يوازي ذلك ، ويسير معه بنفس الأهمية ، «حاجة» التفسير نفسه إلى أدوات ضرورية من بينها معرفة اللغة وأساليب الكلام . . أي باختصار شديد في حالتنا هذه : معرفة «الأدبي» وفي مقدمة ذلك ، حتماً ، الشعر ، فهو النموذج الأمثل للغة العرب وبلاغتهم وأساليب كلامهم .

لقاء القرآن والشعر عند ابن عباس

إن الشعر - بالتحديد - في هذه العملية المركبة (القرآن ــ التفسير ــ الأدبي)

يأخذ مكاناً فسيحاً في فضاء الثقافة الجديدة، فهو ضروري لها، بل إنها لا تستوي بدونه، لأنه جزء من ديناميتها، وعنصر مهم في آلية انتاجها، أو إعادة إنتاجها والحوار معها.

وإن أول من رسم خطوط هذه العملية المركبة وأقامها وجربها وأكدها هو ابن عباس رضي الله عنه، ولجوؤه إلى الشعر في شرح الغريب ما هو إلا صورة دقيقة من صور تآخي الأدبي والشرعي في إنجازه العلمي إذ استطاع أن يجسد ذلك التآخي من خلاله خير تجسيد.

لقد استطاع رضي الله عنه أن يحول القول بأن القرآن نزل «بلسان عربي مبين» إلى منهج واضح المعالم في تأويل الكتاب. وهذا المنهج يتضمن التقاء الوحي المعجز مع أفضل ما في اللغة من نموذج للفصاحة - (الشعر) أو هو يتضمن توثيق الصلة بين أعلى ما في قمة الثقافة العربية من فكر وبلاغة (القرآن) وبين الشعر الذي يمكن أن يساعد في فهم أسرار التنزيل، وفك مغاليقه. إن تلك المساعدة، هكذا، لا تقف عند حدود شرح الغريب بل إنها تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو القدرة على الحوار مع الصيغ والتراكيب والصور: «أساليب الكلام».

ابن عباس نفسه لا يفتأ يردد: «ما أرسل الله عز وجل من نبي إلاّ بلسان قومه»(٨٨)، ولكنه لم يجعل من «عربية» القرآن مبرراً لعدم العناية بالتفسير والتأويل، بحجة أن العرب أحرى بفهمه فهو إنما نزل بلغتهم، بل على العكس فقد جعل من ذلك دافعاً إلى الانقطاع للتفسير والإخلاص له، مستمداً من التأكيدات القرآنية نفسها على «عربية» القرآن ما يشجعه على الاستناد إلى «الأدبي»، أو لغة العرب، وأساليب كلامهم، جاعلاً الشعر، في كل هذا، مصدراً حاسماً من مصادره.

حدث سعيد بن جبير ويوسف بن مهران: «أن ابن عباس كان يسأل عن

القرآن كثيراً فيقول هو كذا وكذا أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا»(٨٩).

وعن عبد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس: «أنه كان يسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر»(٩٠).

وعن عكرمة أن ابن عباس قال: «إذا سئلتم عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر»(٩١).

لقد التقى القرآن بالشعر على يد ابن عباس كما لم يحدث لذلك مثيلٌ على يد غيره من معاصريه. فهو لم يلتفت إلى مُناهضي مشروعه هذا، كما سيأتي. كما أنه لم ير في لقاء القرآن بالشعر، ضمن المباح والمتاح، أي حرج على الرغم من المزاج العام الذي قد يوحي ببعض التجهم تجاه الشعراء وإنتاجهم.

بل لقد صار من الذائع عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعر عليه(٩٢). وقد أورد المبرد حكاية عن أبي عبيدة تقول: إنه «مما سأله ــ أي نافع ــ عنه: «الم ذلك الكتاب» فقال ابن عباس: تأويله: هذا القرآن هكذا جاء. قال: أبو عبيدة: ولا احفظ عليه شاهداً عن ابن عباس، وأنا أحسبه لم يقبله إلا بشاهد»(٩٣).

هذا هو موقع الشعر من منهج ابن عباس في التفسير، وهذا هو موقع الشعر أيضاً من مشروع التآخي بين الأدبي والشرعي في الوجه الجديد لثقافة العرب بعد الإسلام.

وصحيح أن الشعر كان أسهل للحفظ من النثر، فهو أكثر علوقاً بالذاكرة، وبالتالي فهو أكثر المحفوظ عند العرب(٩٤)، ولكن ليس لهذا السبب وحده كان يلجأ ابن عباس إلى الشعر. لقد كان يلجأ إلى الشعر، ويعول عليه، لما يتمكن منه من إمكانات ذاتية محضة، فهو الشاهد الأول على بلاغة العرب وفصاحتهم. وهو النموذج الأمثل لهما، وهو ــ غير القرآن ــ مصدر لغتهم

ووعاؤها القديم .

إن ابن عباس لم يخف أبدا، اعتـداده بالشعر وانحيازه إليـه من حيث هو فن وإبداع وتعبير، ظهر ذلك في ممارساته العلمية، وفي إنتاجه الخاص، وفي معرفته بـ «أساليب الكلام»، وفي قدراته البلاغية المشهودة .

قال مسروق : «إذا رأيت ابن عبـاس قلت : أجمل النـاس، فـإذا نطق قلت أفصح الناس»(٩٥) .

وقال الجاحظ(٩٦)، عن فصاحته وبلاغته : «ومن الخطباء الذين لا يضاهون ولا يجارون عبد الله بن عباس» .

وقالوا : «خطبنا بمكة ـ وعثمان رضي الله عنه محاصر ـ خطبة لو شهدتها الترك والديلم لأسلمتا»(٩٧) .

وقال الحسن عن ابن عباس : «كان والله مِثَّجاً يسيل غَرْبا» ثم يعرف الجاحظ المثّج بالسائل الكثير وهو من الثجاج، ويقول : الغرب هاهنا : الدوَّام(٩٨) .

وفي «الحلية» أن عمر بن الخطاب كان يقـول عنه : «كان مثجـة نَجَداً(٩٩)، غربًا»(١٠٠) .

وحين ندرك المعنى الصحيح لأن يصبح ذائعاً عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغـريب إلا بإنشـاد شيء من الشعر عليـه، نستطيع أن نـدرك الأبعاد الحقيقية للمـدى الذي بلغته إحاطة ابن عبـاس بتراث العرب الشعري، ونستطيع بالتـالي أن نتصور الحجم المناسب لأهميـة مشروعه في زجّ «الأدبي» على «الشرعي»، وفي تعزيز فرص المؤاخاة بينهما، وفي بلـورة علاقتهما المتفاعلة المثمرة وتطـويـرهـا، وهي عـلاقـة لا تخدش «الشرعـي» بل تخدمـه، ولا تضعف من «الأدبي» بل تدعمه وتعيده إلى مكانه الذي يليق به .

إننا نستطيع أن نفهم مبررات انتشـار تلـك السمعـة عن ابن عبـاس بين

اللغويين عندما نتابع بدقة ما قيل عنه رضي الله عنه، وما روي من أخباره، حول مسيرته الطويلة في التأويل، حيث كان الشعر، في تلك المسيرة، كما قلنا أعلاه، أحد مصادره الرئيسة.

ولعل من أبرز ما يرد في أخبار ابن عباس مدعماً لهذه الفكرة، وشاهداً قوياً من شواهدها قصته المشهورة مع نافع بن الأزرق(١٠١)، وهي قصة سؤالات يوجهها نافع ليجيب عنها ابن عباس، ماراً على «نحو مائتين وخمسين موضعاً من الذكر الحكيم»(١٠٢)، دون أن يخل بمنهجه المعروف، وهو الاستناد إلى الشعر في شرح الغريب وتفسيره.

ولا شك أن لتلك السؤالات أهميتها بالنسبة إلى الأدبي ومركزه، والمكانة التي يمكن أن يتبوأها في فضاء الثقافة العربية في صورتها الجديدة، كما أن لتلك السؤالات قيمتها العلمية والتاريخية بالنسبة إلى تجربة ابن عباس. فهي النموذج الأوضح والأمثل لتلك التجربة وهي تظهر، إلى حد ما، أوجها من المضاعفات التي مرت بها التجربة، واستطاعت أن تتجاوزها، فهي لم تعرقلها أو تقف في طريقها.

لقد أخرج بعض تلك السؤالات ابن الأنباري في «الوقف والابتداء»(١٠٣)، وأخرج بعضها الآخر الطبراني في معجمه الكبير(١٠٤)، وكذلك السيوطي في «الإتقان»(١٠٥)، والمبرد في «الكامل»(١٠٦)، والهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»(١٠٧). كما حقق مخطوطة عنها(١٠٨)، د. إبراهيم السامرائي، ونشرها في كتاب تحت عنوان «سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس»(١٠٩)، وأجرت دراسة حولها د. عائشةعبد الرحمن(١١٠)، وألحقها محمد فؤاد عبد الباقي في آخر «معجم غريب القرآن»(١١١). وتعرض لها أبوتراب الظاهري في كتابه «شواهد القرآن»(١١٢).

وليس من الضروري أن نوردها هنا، فهي، لكثرتها وتعددها، ستستغرقنا طويلاً، كما أننا لن نفعل بذكرها في هذا المقام أكثر من تكرارها وإعادة ما سبقنا إليه غيرنا، ولعل من الخير أن نحيل من يريد الاطلاع عليها، أو على نماذج منها، إلى مظانها أو مصادرها الأصلية، وقد أشرنا إلى معظمها أعلاه.

وستظل إجابات ابن عباس على تلك السؤالات أول تجربة تطبيقية منهجية في الثقافة العربية للقاء الأدبي بالشرعي، وتعاونهما المثمر، وهي في الوقت نفسه، التجاوب الطبعي مع ضرورات فهم الوحي الفهم الصحيح، ابتداء من تلمس معاني الغريب وانتهاء بمعرفة «أساليب الكلام»، إذ تصبح الإحاطة بـ«الأدبي» متطلباً من متطلبات إدراك أبعاد الشرعي، وشرطاً من شروطه كما المحنا قبل قليل.

فلقاؤهما أو تآخيهما، هكذا، ضرورة لا محيد عنها، وهي ضرورة تفرضها طبيعة بنية الشرعي نفسه، ومكوناته، وأدواته. فلا ننسى أن الوحي كان إعجازاً «أدبياً» بلاغيا في ذاته كما سنأتي على ذلك بعد قليل.

الخصومة والتحفظات:

لقد وجدت تجربة ابن عباس هذه رواجاً بين من أدركوا ما أدركه من الإيجابيات العلمية للتآخي بين الأدبي والشرعي ممثلة، هنا، في أول شكل من أشكالها التطبيقية وهو لقاء القرآن بالشعر ضمن المباح والمتاح: شرح الغريب والمساعدة في «معرفة أساليب الكلام». ولكن الأمر لم يخل من جدل، ففي حين كان هناك من يؤيد تلك التجربة ويجيز الاستشهاد بالشعر في التأويل(١١٣)، كان هناك بالمقابل من لا يرى ذلك.

لقد واجه ابن عباس نفسه شيئاً من هذه «الخصومة» الفكرية في حياته فهناك فريق من الصحابة كانوا يشعرون بشيء من التحرج في التأويل، ومثلهم فريق من التابعين، إذ كانوا يحجمون عن القول في كلام الله بالرأي(١١٤)، أو تفسيره

بالشعر، «تأدباً» أو خوف الوقوع فيما لم يكن القرآن يقصد إليه»[١١٥]، ولا شك أن «تأدباً» هذه تعيد إلى الذاكرة مسألة المواجهة الأولى التي نشأت بين القرآن والشعر أثناء التحدي الإعجازي، أو جراء «تنزيه» القرآن نفسه عن أن يكون شعراً، و«تبرئة» الرسول ﷺ من أن يكون شاعرا. كما تعيد إلى الذاكرة أيضاً مسألة وصف من اتبع الشعر أو الشعراء بالغواية (عدا شعر الدعوة وعدا الشعراء المؤمنين). وكلها مسائل عانى منها الشعر العربي والشعراء فيما بعد، ولسنين عديدة. وهي وحدها كان بإمكانها فيما يبدو أن تنفي، على الأقل في بدايات الإسلام، أي احتمال للتقارب بين القرآن والشعر، حتى لو كان ذلك من أجل غايات علمية تفيد القرآن والشعر على حد سواء، كما أثبت ذلك ابن عباس نفسه في تجربته.

ففي الحين الذي كان فيه فريق من الصحابة رضي الله عنهم يصادر، حرجاً أو «تأدباً»، كل ما يمكن أن يوحي بالجمع بين القرآن والشعر أو الأدبي والشرعي أو يؤدي إليه، كان ابن عباس يمضي في طريقه مهيئاً كل ما ينبغي من فرص لتحقيق مشروعه الذي يرتكز على تآخي الأدبي والشرعي، ذلك التآخي الذي من أبرز وجوهه لقاء القرآن بالشعر على ساحة المشترك المباح بينهما وهو اللغة، أو بالتحديد غريبها.

لقد ظهر بين الصحابة في صدر الإسلام فريقان: فريق متحرج من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب ومن هؤلاء عبد الله بن عمر، فقد كان «يأخذ على ابن عباس تفسير القرآن بالشعر». والفريق الثاني: الذين لم يتحرجوا، وفسروا القرآن حسبما فهموا من الرسول، أو حسب فهمهم الخاص ومن خلال معرفتهم بـ«أساليب الكلام» مقارنة بالشعر العربي وكلام العرب، ومن هؤلاء علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس ومن أخذ عنهما.

وقد وقف ابن عباس على رأس المفسرين الذين اتخذوا من شعر العرب وسيلة

إلى كشف معاني القرآن، وكان علي بن أبي طالب يثني على ابن عباس ويقول: «كأنما كان ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»، ومن هؤلاء أيضا ابن مسعود، وأبي ابن كعب وغيرهما وتبعهم الحسن البصري، وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وقتادة والسدس وغيرهم»(١١٦).

إن ما يتضح هنا، هو أن فيما كان يقوم به ابن عباس «اجتراء»(١١٧)، على السائد، وتجاوزاً للمألوف. فهو إنما يضع نفسه في المنطقة «الحرجة»، فكيف يعقد هذا اللقاء بين الشعر والقرآن؟ إنها منطقة قد تفضي إلى ما لم يقصد إليه التنزيل.

إن عقد اللقاء بين القرآن والشعر غير ممكن، الآن على الأقل، لأن «المواجهة» بينهما ما تزال طرية، ساخنة، أما ما لم «يقصد إليه» القرآن فهذا هو موضع الحذر الشديد من الأمناء على الدعوة وعلى الإسلام.

وقد قال أبو بكر الصديق حين سئل عن قوله تعالى: «وفاكهة وأبّا»(١١٨). أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم، وفي ذلك رواية عن عمر بن الخطاب أيضاً وأخرجها أبو عبيد في الفضائل(١١٩).

وفي كل الأحوال فإن من الصعب أن يوصف هذا الحذر بغير ما هو أهل له، وهو أنه، حسب منطق الأشياء، موقف ضروري لا بد منه لحفظ توازن المعرفة الجديدة، أمام الاتجاه المقابل، الذي يبدو أكثر مرونة، والذي يقف على رأسه ابن عباس.

ولنا أن نتصور حجم المواجهة الفكرية بين هذين الاتجاهين: الاتجاه الذي يأخذ به ابن عباس، والاتجاه الذي يظهر فيه اسم «أورع الناس» عبد الله بن عمر. ولربما أن ابن عمر بالذات كان يوصف بالورع الشديد لأمور كثيرة منها، تحديداً حذره وتشدده فيما يتعلق بعلمه بالشرعي. والفترة التي وجد فيها ابن

عمر (فترة التأسيس) كان مزاجها العام يميل حتماً إلى أطروحات تتصف بالحذر والشدة حماية للبناء الذي يصعد. وقد يظهر ذلك المزاج الحذر مثلاً في لقاء نافع ابن الأزرق بابن عباس نفسه وهو يفسِّر القرآن مستعيناً بالشعر إذ قال لصاحبه نجدة بن عريم: «قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به»(١٢٠).

ولكن ابن عباس، على الرغم من كل شيء، كان يمضي في مشروعه، مفيداً من موقفي عمر وعلي حتماً، ومفيداً أيضا من منزلته من بيت النبوة، ومفيداً أخيراً من تفوقه الشديد في علمه بالشرعي. فكل هذه الأشياء كانت تعطيه القوة والتصميم والاستمرار، كما أنها تعطي أقواله وأفكاره شرعية خاصة مميزة تمنحها الثقل اللازم، والأهمية الضرورية، حتى وإن أثارت بعض الخلاف.

لابد أن نتصور بأن الخلاف بين ابن عباس والذين كانوا يرون غير ما يرى لم يكن خلافاً يسيراً أو سهلاً، بالنظر إلى موضوعه، وبالنظر إلى شخوصه، وبالنظر إلى غايته، فالموضوع هو القرآن، والشخوص هم كبار الصحابة في كامل مسؤولياتهم الدينية والعلمية، أما الغاية التي يريد أن يصل إليها الجميع فهي تأويل النص القرآني، وهي أهم ما كان يواجه ذلك الجيل من مسؤولية يترتب عليها الكثير فيما يتعلق بمستقبل الإسلام أو الدين الجديد.

إن قوة ابن عباس لا تظهر فقط في كونه قد ضمن النجاح لمشروعه، ولكنها تظهر أيضاً في أنه استطاع أن يقف بثبات أمام من اختلفوا معه وهم مَنْ هم في موقعهم بين الصحابة، وفي مكانتهم من الإسلام والعلم به.

ويبدو أن ذلك الخلاف ظل مستمراً بين المتحرجين والمجيزين إلى ما بعد عهد الصحابة. فتجربة ابن عباس لم تسلم - كما يظهر - من الانتقاد المستمر، أو على الأقل إثارة الأسئلة.

فحين نصل إلى القرن الثالث الهجري نرى أن هناك مجموعة من الفقهاء

«الورعين»(١٢٢)، ويصور ذلك ابن الأنباري حين يقول: «وإنما دعانا إلى ذكر هذا جماعة لا علم لهم بحديث رسول الله ﷺ ولا معرفة لهم بلغة العرب انكروا على النحويين احتجاجهم على القرآن بالشعر، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن(١٢٣). وقالوا أيضا: كيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وقد قال الله تعالى: «والشعراء يتبعهم الغاوون» وقال النبي ﷺ: «لئن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير من أن يمتلىء شعراً»(١٢٤).

وهي عودة أخرى إلى نفي إمكانية التقارب أو الالتقاء بين الشعر والقرآن، أو بين كلام الله والكلام الموصوف من اتبعه أو اتبع منشئيه بالغواية.

كما أن «أصليّة» الشعر في هذا المنهج قد تعيد إلى الأذهان ـ في نظر هؤلاء ـ اتهام قريش للنبي ﷺ بأنه شاعر، و«ظنهم» بأن القرآن نفسه ما هو إلاّ صيغة من صيغ الشعر.

ولهذا فإن ابن الأنباري يعلق على رأيهم حول جعل الشعر إصلاً للقرآن قائلا: «وليس الأمر كما زعمه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن، بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر الذي هو من لغته، لأن الله تعالى قال: «إنا جعلناه قرآناً عربياً» وقال: «بلسان عربي مبين»(١٢٥).

ففي مواجهة الاحتجاج على المشروع برمته، ومحاولة نفيه من أساسه، لم يجد ابن الأنباري غير أن يحصره مبسطاً في الغاية التي ذكر، ملتجئا إلى القرآن نفسه الذي يؤكد انتماءه إلى اللسان العربي في أكثر من آية، وما الشعر إلا كذلك، فالمشترك هنا هو اللغة وليس أكثر.

إن روح «المواجهة» القديمة بين القرآن والشعر، من حيث وحدة الأصل (كلام الله وكلام البشر)، لم تخفت، تماما في أذهان بعض المتأخرين، إذ مازلنا لا نعدم الإشارة إليها حتى في القرن الثالث الهجري: فإلى جانب الخط الذي لايزال

يرى بقاء واستمرار مبررات تلك المواجهة ومسوغاتها، كان هناك في الثقافة العربية - التي تشهد نموها المطرد المتتابع أفقيا ورأسياً - خط مواز آخر يرى، بعد ثبات الدعوة على قواعدها الراسخة، انتفاء الحاجة إلى التعويل على تلك المبررات والمسوغات.

ولا ريب أن الخط الأول كان يقف في مقدمته - كما لاحظنا - بعض الفقهاء «الورعين» أو «المتورعين» مستلمين الراية من الأجيال التي سبقت، والتي تمتد إلى عبد الله بن عمر أما الخط الثاني فيقف فيه آخرون من العلماء، وبينهم كثير من اللغويين والنحاة(١٢٦)، حيث إن هؤلاء (بالذات) قد لمسوا أكثر من غيرهم في نتائج بحوثهم وتجاربهم الثراء الممكن للثقافة العربية، والحضارة الإسلامية بشكل عام جراء تدعيم تآخي الشرعي والأدبي أو التقاء القرآن بالشعر وتقاربهما وتفاعلهما ضمن المباح والمتاح. وأصحاب هذا الخط استلموا الراية، بدورهم، من الأجيال التي مضت، والتي تمتد إلى ابن عباس نفسه، وإلى تجربته التي كانت تحوم - كما يرى المتحرجون - حول المنطقة «الحرجة»، وكانت تعيد الوهج إلى «القديم» الذي «مضى».

و«مضى» هنا، وضمن الإطار الواضح لهذه النظرة، لا تعني سوى «القطيعة» الكاملة مع سبق الإسلام، حتى ولو لم يناقضه أو يناهض أو يتعارض معه.

إن الطريق التي شقها ابن عباس «المجترئ» لم تكن إذن طريقاً بعيدة عن «الخصومة» والنقد، وهذا يضيف إلى جرأة التجربة وريادتها وحيويتها وفعاليتها وثرائها قيمة أخرى هي التقابل مع الضد، مما يمنح المشروع نفسه قوة في الصمود، وطموحاً إلى إثبات الجدوى والوجود، كما يفضي به، في الوقت نفسه، إلى نقاء في النتائج، اتقاء للنقدو احترازاً من المآخذ.

وقد لاحظنا سابقاً أن مما أفاد ابن عباس في المضي في مشروعه، فضلاً عن مقدار علمه ومصداقية رأيه، وجود رجال من كبار الصحابة في صفّه، وقد كان

في مقدمة هؤلاء عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، ولعل نجاح المشروع - فيما بعد - هو الذي دفع بـ«أورع الناس» عبد الله بن عمر إلى أن لا يخفي اعتداده بإنجاز ابن عباس العلمي لا سيما في مجال التأويل، مما يمكن أن يفهم منه تراجعاً عن موقف صلب قديم كان ينفي مشروع ابن عباس ويصادره، فلقد قال عبد الله بن عمر: «لقد كنت أقول: ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن، فالآن علمت أنه قد أوتي علماً»(١٢٧).

الإعجاز
من «المواجهة» إلى التفاهم
(التآخي في ساحة البلاغة)

القرآن، في حقيقة الأمر، ليس مجرد «كلام» في العربية، بل إنه، فوق ذلك، إعجاز فيها.

أي إن ذلك «الإعجاز» أصل في «قرآنية» القرآن، فهو أحد أدلة وحيه ونزوله من عند الله. كما أنه تأكيد لـ«مرجعية» القرآن في لغة العرب.

فالقرآن لم ينزل «بلسان عربي مبين» فحسب، بل إن اللغة العربية، أبعد من ذلك، أصل في القرآن نفسه. فهي الأخرى، على هذا، جزء أصيل من قرآنيته لأن القرآن في غير العربية ليس قرآناً بل تفسيراً للقرآن.

«وإن كان كذلك فلا وجه لقول من يجيز القراءة في الصلاة بالفارسية، لأنها ترجمة غير معجزة، وإذا جاز ذلك لجازت الصلاة بكتب التفسير، وهذا لا يقول به أحد» كما يقول أبو عبيدة(١٢٨).

مثل هذا الارتباط الوثيق بين لغة العرب والقرآن لابد أن يضع العلماء - كما حدث مع الصحابي الجليل ابن عباس - أمام مسؤولية دينية وحضارية ضخمة، وهي العناية باللغة، والحفاظ على تراثها، وإعطاؤه الاعتبار الذي يليق به. لأن

ذلك التراث، في حقيقته وواقعه، لن يساعد فقط على فهم القرآن، بل إنه - فوق ذلك - هو الذي على محكّه سيتبدى «الإعجاز» ويتضح، فبدونه ستصعب عملية الفهم كما مر بنا. وبدونه أيضًا لن تظهر حقيقة «الإعجاز» وقيمته كما نقول هنا.

فمهما كانت ظروف «المواجهة» التي نشأت بين الشرعي والأدبي، أو القرآن والشعر، حين الإعجاز وإعلان التحدي للبلاغة العربية والبلغاء العرب إلاّ أن «التفاهم» والتعاون والالتقاء بينهما كلها أمور كانت ضرورية، فيما بعد، لاسيما من أجل خدمة الشرعي نفسه، وبالتحديد من أجل اختبار الإعجاز وإظهاره ودعمه وتأكيده.

إننا حين نتحدث عن بلاغة العرب وفصاحتهم فإن أول ما يتبادر إلى الذهن التكريس على «الشعر» بالذات، لأنه لم يكن للعرب من شكل قولي آخر غيره يستطيع أن يتقدم عليه أو أن يجسد فعلاً ما كان يتباهى به هؤلاء من قوة في الفصاحة وتفوق في البلاغة. إن الأشكال القولية الأخرى (الخطابة والأمثال) تأتي دون الشعر في هذه المسألة. فبما أن التحدي البلاغي في القرآن، كان موجهًا إلى البلاغة العربية أو إلى البلغاء العرب، فهو بمعنى ما موجه إلى الأدبي، أو إلى الشعر ذاته، وإلى منشيه. فالشعر لم يكن مجرد جزء من تلك البلاغة، بل إنه هو الذي يقف على رأسها، والشعراء لم يكونوا فقط قسمًا من أولئك البلغاء، ولكنهم هم الذين يقفون دائمًا في الصف الأول بينهم.

إن القرآن حين يتحدى العرب في بلاغتهم وفصاحتهم فإن هذا يعني، بطريق ما، أن الشعر أيضًا معنيٌّ بهذا التحدي، وكذلك الشعراء.

هذه المواجهة الأولى بين «الأدبي» و«الشرعي» أو بين القرآن الكريم والشعر على الرغم مما تبدو عليه من «تصادمية» عززتها في بداية البعثة فكرة اتهام الرسول ﷺ بـ «الشاعرية» ورمي القرآن الكريم نفسه بـ «الشعر»، كان لابد لها أن

تتحول فيما بعد - بفضل ابن عباس ومن جاء بعده ممن ساروا على نهجه - إلى مستوى من «التواشج» المستند إلى قيم علمية صحيحة ومفيدة.

لعل ذلك التحدي قد أفرغ من شحنة المواجهة منذ أن سلَّم العرب، ببلغائهم وفصحائهم، بـ «إعجاز القرآن»، ومنذ أن أدركوا أن لا أحد من البشر يستطيع أن يأتي بسورة من مثله. فكان لابد إذن لتلك المواجهة «التصادمية» أن تنتقل إلى مستوى آخر سيكون له ما يليق به من ايجابية، ونعني أن يكون البليغ من كلام العرب محكّا للاعجاز نفسه، واختبارًا له، وتأكيدًا عليه (الإقرار بالإعجاز - التفاهم - التعاون).

إن العلماء الأقدمين قد عبروا بوضوح عن فكرة أن ادراك أسرار الإعجاز لا يتاح للإنسان إلا بمقدار ما يتقن من (الأدبي) الشعر والخطابة والكتابة(١٢٩): كما أشاروا، بمعنى ما، إلى أن هدف التحدّي هو في الدرجة الأولى البلغاء والفصحاء (وفي مقدمتهم، تلقائيا وضمنيا، الشعراء) يقول الباقلاني(١٣٠): «وقد علمنا تفاوت الناس في إدراكه (أي القرآن) ومعرفة أوجه دلالته، لأن الأعجمي لا يعلم أنه معجز إلا بأن يعلم عجز العرب عنه، وهو يحتاج في معرفة ذلك إلى أمور لا يحتاج إليها من كان من أهل صنعة الفصاحة (الأدبي)، فإذا عرف عجز أهل الصنعة حل محلهم، وجرى مجراهم في توجه الحجة إليه، وكذلك لا يعرف المتوسط من أهل اللسان من هذا الشأن ما يعرفه العالي في هذه الصنعة».

إن الأعجمي لا يستطيع أن يدرك بنفسه إعجاز القرآن (البلاغي) لأنه لا صلة له أصلاً باللغة التي نزل فيها الكتاب. والعربي نفسه لا يستطيع أن يدرك من ذلك شيئًا إلا بقدر ما هو عليه من حس وتذوق ومعرفة ببلاغة العرب المتمثلة - بالدرجة الأولى - في فنون كلامها (الأدبي)، ويأتي في مقدمة ذلك الشعر. فالمتوسط من أهل اللسان لا يدرك من قوة إعجاز القرآن ما يدركه

الفحل الخبير بدرجات البلاغة وأسرار البيان . وكلما ارتقى الإنسان في درجات إحاطته بأساليب العرب ارتقى بالمقابل في اكتشاف قوة الإعجاز في كلام الله سبحانه وتعالى . فشرط سبر الغور الحقيقي للإعجاز هو معرفة قيم الإبداع الصميمية في اللغة ، فلا يكفي أن يكون الإنسان عربيًا كي يكتشف كل ما في القرآن من إعجاز.

إننا لنحسب أن المبدعين (والشعراء في أولهم) هم أولى الناس بالكلمة الأخيرة في هذا الشأن ، فهم إما قادرون على أن يأتوا بمثله وهذا لم يحدث ولن يحدث ، أو أنهم غير قادرين وهذا ما حدث . ثم يأتي بعد ذلك المتذوقون القادرون على قياس قيم البلاغة والإبداع . فمادام كلام العرب (الأدبي) على درجات في سلم البلاغة ، وحلاوة البيان ، فإن تفوق القرآن يجيء بقياسه على تلك الدرجات أو بمقارنته بالسائد الممتاز . وحين يعجز عن الإتيان بمثله جميع العرب ، ومنهم البلغاء ، فهذا أقصى ما يمكن أن يصل إليه التحدي من غاية ، ولكن لكي توضع اليد على تفاصيل ذلك الإعجاز وتراكيبه فلابد من تفتيت الإبداع البشري الراقي ، من كلام العرب ، إلى عناصره الأولى ، لمقارنة مكامن القوة في كلام الله بمواطن الضعف ، أو المواطن الأقل قوة ، في كلام البشر . وبعبارة أقرب وأبسط : لإظهار مدى الإعجاز في الآيات الكريمة نحن مسوقون إلى فحصها على ضوء قواعد الكلام البليغ وقيمه ، ونحن مدفوعون إلى مقارنتها بأرقى ما عرف أهل اللغة من درجات الكلام ، أو مستويات التعبير . وهذا ما حدث بالفعل في محاولات التصنيف في البلاغة وكتب الإعجاز . فتلك التصانيف وتلك الكتب إنما كان الدافع الأول إليها ، كما يعلن غالبًا أصحابها ، تأكيد إعجاز القرآن ، ثم يجيء بعد ذلك الدافع الثاني ، وهو غرض التقعيد للبليغ من الكلام عمومًا ، وقد ظل الشاهد دائماً في كل هذه المسائل هو إما من القرآن أو من كلام العرب البليغ (الأدبي ويأتي في مقدمة ذلك الشعر) ، أي من كلام الله المعجز في بلاغته أو من كلام العرب في أرقى فنونه ومثالاته .

وهكذا يلتقي الشرعي والأدبي (القرآن والشعر) مرة أخرى ولكن في ساحة غير ساحة اللغة والغريب، إنها ساحة البلاغة والبيان والإعجاز والتحدي.

وهكذا يصبح هذا اللقاء ضروريًا ومهمًا ومفيدًا، لأنه الطريق الأقرب والأمثل لإظهار الإعجاز والتأكيد عليه تأكيدًا علميًا ومنهجيًا، مدعومًا بالمثال والدليل، ومرتكزًا على المقارنة والاستنباط.

وبهذا يكون الأدبي في هذا اللقاء الجديد هو المحك الأول للإعجاز وهو الدليل عليه، تمامًا كما كان اللقاء الأول (على مستوى اللغة) محكًا لعربية القرآن وشرح غريبه.

خاتمة:

إن ابن عباس هكذا، رائدًا وصاحب مبادرة، لم يقصر الحوار، في مستوى ما، بينه، هو نفسه، والقرآن فقط، لكنه جعله يمتد بين «ما مضى» و«ما نزل» مباشرة.

إن الانتقال إلى هذا المستوى من التفكير في التواشج بين «ما مضى» و«ما نزل» له إيجابية أخرى واضحة، وهي التعزيز الدائم لامتداد القرآن إلى خارج الفضاء الديني أو التشريعي، بحيث يطال ثقافة الناس في مختلف مظاهرها ووسائلها وصورها وأشكالها. فهو «مرجعية» أولى في البلاغة، كما هو «مرجعية» أولى أيضًا في اللغة، وبالتالي فهو، على هذا النحو، لابد أن يلتقي، ضمن الإطار المباح، مع الإنجاز البشري في مجالات اللغة والبلاغة ذاتها، فيتحول ذلك الالتقاء إلى تفاعل مثمر لا تقف تأثيراته عند مستوى اللغة من ناحية «معجمية»، أو من حيث هي وعاء وشكل، ولكن تذهب إلى مستواها الأبعد من حيث هي «فكر» وشفافية، وتسامٍ في «التعبير» وتنامٍ في الإبداع، من داخله وفي صميمه.

إن الارتباط الوثيق بين لغة العرب وكلام الله هو، إذن، مشيئة إلهية، وكان لابد من تطوير هذا الارتباط، واستثمار ه الاستثمار الصحيح.

فتآخي «الشرعي» و«الأدبي» عند ابن عباس وفي تجربتـه، هو الآخر، أصل في الثقافة العربية بل الحضارة الإسلامية برمتها.

إن ابن عبـاس لم يكن فقط الأكثـر تـوفيقًا بين معـاصريـه في إدراك الأبعـاد الحقيقية لهذا الارتباط بين اللغـة العربية والقرآن، أو بين تـراث العرب وكلام الله سبحانه وتعـالى، لكنه كان، فوق ذلك، الأجرأ في تطويـره، وتطبيقه في إنجازه العلمي.

وهكذا ظلت الثقافـة العربية، منذ ابن عبـاس، تمشي على ساقين متوازيتين وليست واحدة: «الشرعـي» و«الأدبي». ولسنا ندري كيف كـان من الممكن أن يصير إليه مستقبل هـذا الأخير بدون تجربة ابن عباس. وبـدون خطوته الأولى، في مواجهـة التجهُّم الذي كان يبديـه «المتحرجون» إزاءهـا وإنها لا شك، تجربة أعطت للشعر خصوصًـا قيمة كان قد أصـابها بعض الاهتزاز أو الارتباك، حين ظهور الإسلام: حرجًا من دعوى التماثل بين الوحي والشعر.

أو نتيجة الإهمال الـذي تعرض له الشعـر نظرًا لانشغـال العرب عنه بـالقرآن والفتوحات(١٣١).

إن الشعـر إضـافـة إلى كل ذلك لم يستطـع، فيما يبـدو، أن ينعتق من صفـة «الغـوايـة» التي التصقت بمن «يتبعـه»، أو يتبع منشئيـه، بمقتضى مـا ورد في القـرآن الكـريم نفسـه: «والشعـراء يتبعهم الغـاوون»(١٣٢). حتى وإن كـان المقصـود هنـا، حسب بعض الآراء، الشعراء المشركين في مكـة، إلا أن الأمـر لم يكن ليخلو من نَفَسٍ ساخن يطال الشعر كله حسب آراء أخرى.

إن الأدبي، بمعنى أشمل، هـو النتاج الجماعي لثقـافـة ماثلـة، قائمـة، لها «ماضٍ»، ولها «حـاضر» متصل بذلك الماضي، والإسلام في واقع الأمر لم يقطع جميع صلاتـه بالجاهلية، فقـد أبقى على العديـد من مظاهرهـا، وقيمها التي لا

تناقضه أو تتعارض معه، ومن ذلك الموروث الأدبي وفي مقدمته الشعر، الذي ظل المرشح الوحيد القادر على أن يعكس حقيقة الوجدان العربي، وما يعتلج فيه من رؤى ومواقف وتطلعات، وما ذلك إلّا لأنه ظل الشكل التعبيري الأمثل والمتسيِّد على كل ما سواه من ألوان التعبير الأخرى التي عرفها العرب، وهي قليلة.

وإن غاية «الإعجاز» لم تكن بحال مصادرة الآخر. كما أن أبعاد التجهم ومبرراته المرحلية لم تكن نفيًا كاملاً، أو إلغاء مطلقًا للأدبي ومحاربته والقضاء عليه. إن من مصلحة «الإعجاز» أن لا يُصادر الشعر أو يضعف، فهو أبرز محكات الإعجاز - كما مر بنا -، وهو النموذج الأمثل للبلاغة العربية في الإنتاج البشري، كما أن موقف الإنكار ليس له إلاّ أن يقف عند حدود منع الخلط بين التنزيل والشعر. . أو بين كلام الله المعجز وما هو دون ذلك. . أو بين الـ «ما مضى» والـ «ما نزل». . دفعًا لمحاولات الطعن في مسألة الوحي برمتها.

إن مشروع ابن عباس هذا، بمعنى ما، وفي نتائجه النهائية، أدى لا شك، إلى حفظ القرآن وصيانته، فظل متدارسًا مفهومًا في بلاده التي نزل بلسان أهلها وفي غير بلاده، لاسيما حين ابتعدت به الشقة عن الحجاز وقلب الجزيرة في العراق وفارس والشام وغيرها من الأمصار الإسلامية الجديدة. كما أنه، في الوقت نفسه، حفظ العربية(١٣٣) لاسيما بعد الامتداد الكبير الذي عرفه الفتح الإسلامي، بحيث اتسعت آفاق الامبراطورية الجديدة، فاختلط العرب بغيرهم من الأعاجم، الذين أقبلوا بدورهم على الإسلام، وعلى كتابه، وعلى لغته، مما كان له حتمًا إيجابيات كبيرة من حيث تعدد موارد الحضارة الفكرية، والنهضة الثقافية عند العرب، ولكن ذلك، بالمقابل، لم يخل من سلبيات كانت تنذر بأشد الأخطار، لا سيما فيما يتعلق بوضع اللغة العربية، وبمستقبلها، وما تتعرض له من انتهاكات، واختراقات أعجمية، وتبذُّل.

لقد تعززت أكثر فأكثر، منذ ذاك، الحماسة للتفسير وتأويل الكتاب، وشرعت تتنامى أجيال المفسرين، أو أصحاب التفسير، الذين كان عليهم أن يقربوا «النص» القرآني إلى الأفهام الجديدة.

وكان لا بد أن ينبثق عن هذه الحركة أنشطة وعلوم أخرى مساعدة، تهدف إلى حفظ العربية من الأعجمية، وسلامة «الكتاب» من اللحن. فنهض جيل اللغويين والنحويين للجمع والاستقراء والتقعيد.

إن من أول وأبرز الرجال الذين يقفون في أصل هذه الحركة الثقافية، في تشعباتها المختلفة، ابن عباس نفسه، ليس فقط كرائد فذّ من رواد حركة التفسير، حيث أشعل جذوة العلم الجديد، ولكن أيضًا بما طبقه هو في منهجه: من عقد اللقاء بين الشرعي والأدبي، ومن إحياء لـ «مامضى»، واهتمام به، إذ ظل هذا الأخير - فيما بعد - موضوعًا من الموضوعات الكبرى التي تأخذ بالقدر الأكبر من اهتمام الباحثين والعلماء القدماء.(١٣٤)

لقد كان لابن عباس، الفضل الأول في شق الطريق أمام اللغويين في مقام الاستفادة من الأدبي (الشعر بالذات) في بناء منهج العربية بصورة عامة وفي مجال الشرح المعجمي بصورة خاصة(١٣٥). بل «لقد صار الاستشهاد بالشعر بعد ذلك عاما لدى كل المدارس النحوية، وعدد الشواهد الشعرية في كتب النحو أكبر من عدد الآيات القرآنية(١٣٦).

لقد مهّد أمام هؤلاء ميدانًا واسعًا لتطوير معارفهم وأبحاثهم وها هم يتخذون من غريب ألفاظ القرآن، ولغته، وتراكيبه ميدانًا لهم، لقد حاولوا التعرف على ألوان الغريب في الألفاظ، فهي إما عربية أصيلة، أو دخيلة فارسية أو نبطية أو حبشية أو يمنية، أو رومية، أو غيرها من لغات البلدان المحيطة بجزيرة العرب، والتي أثرت في لسانهم بحكم التلاصق والتجارة وغيرها. وقد حاول جماعة علماء العرب أن يثبتوا عربية الألفاظ(١٣٧).

إننا نلمس لقاء الأدبي بالشرعي، في وقت متأخر، في مصنفات البلاغة والنقد وكتب الإعجاز.

والإعجاز هو الموضوع الذي ظل الحديث عنه متواصلاً إلى أن ظهر في مؤلفات مستقلة بذاتها، لا سيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين(١٣٨).

وفي كل تلك المصنفات والكتب إن لم يكن الشاهد البلاغي من القرآن فهو من الشعر، وكأن لقاء القرآن بالشعر، هنا، يكشف - كما أوضحنا سابقًا - عن مشترك آخر مباح بينهما، أو أنه يزيح الستار عن أرضية جديدة يلتقيان فوقها، وهي «البلاغة» في صورتها المثلى المتناهية عند العرب، دون مساس بإعجازية القرآن وتفوقه الذي لا ينازع. بل لعل من الدوافع الرئيسة إلى البحث في هذه المسألة، كما مر بنا، هو تأكيد تلك الإعجازية، إلى جانب التقعيد لبلاغية عربية جديدة، تحولت إلى علم يجوس في نقولات البلاغيين، ويتنقّل في تنظيرات أهل النقد وعلى ألسنة أصحاب الأدب.

لقد كان موضوع هؤلاء جميعًا هو القرآن. يشرحون غريبه بالشعر، والمثل، والكلام الفصيح ليقاربوا بينه وبين كلام العرب(١٣٩).

وإن موضوعهم أيضًا هو الشعر، إذ أفردوا له المصنفات الخاصة به، بعد أن جمعوه، فاعتنوا به وعكفوا على دراسته(١٤٠).

وهذا المشروع برمته (منذ ابن عباس)، مهما بدت غايته الأولى على أنها لخدمة «الشرعي» / القرآن تحديدًا، إلاّ أنه كان له مردوده الإيجابي على قيمة «الأدبي» الشعر، ومنزلته من الحضارة والتاريخ. فهذه الحركة أعادت إليه، بالتأكيد، اعتباره، ووضعته حيث يستحق بين أوليات المعرفة الضرورية.

إنه مهما بدا عليه الاهتمام بـ«الأدبي» أو القديم من ثانوية في الهدف، إذ قد يظهر لأول وهلة أنه لم يعتن به في بداية الأمر لذاته، إلا أن الوضع لا يخلو من إيجابيات قطعية حاسمة، كان بعضها ما ألمحنا إليه أعلاه.

إن تجربة ابن عباس، هكذا، لم تقف عند مستوى التأويل، بل تحولت في الثقافة العربية كلها، فيما بعد، إلى ملهم علمي، بل مصدر من المصادر المهمة في الإخصاب. وهذا هو البعد الآخر المهم في أبعاد تجربة ابن عباس الثرة الغنية.

إن مشروع تآخي الأدبي والشرعي لم تقتصر أهميته على التفسير، ولم تتوقف تأثيراته عند مرحلة ابن عباس نفسها، بل لقد أخذ يسري، هذا كله، في شرايين الثقافة العربية إلى عصور جدًّا متأخرة، ولعله هو بالذات الذي أكسب تلك الثقافة قوتها وثباتها، وهو الذي منحها مذاقها الفريد وهويتها الخاصة.

فابن عباس، إذن، لا ينسب إليه الفضل في مجرد عقد اللقاء الأول بين القرآن والشعر، ومن ثم بلورة المشترك المباح بينهما (الغريب) وتطويره ولكن ينسب إليه الفضل أيضًا في أنه هو الذي، بفعله ذاك، أضاء السبيل، ومهد الطريق، أمام العلماء والباحثين، ليقطفوا، فيما بعد، ثمرات تآخي «الأدبي» و«الشرعي»، ليس في مجال اللغة وغريبها فحسب، ولكن أيضًا في البلاغة والنقد والنحو والصرف وغيرها من علوم العربية الأخرى.

إن مشروع ابن عباس، في امتداداته المختلفة، قد دفع إلى تعميق الفهم الإيجابي المثمر لعلاقة القديم بالجديد. الـ «ما مضى» بالـ «ما نزل».. الوحي بالنتاج الجماعي لثقافة ماثلة، متصلة، لم يكن من أهداف الإسلام القضاء على كل مظاهرها وقيمها.

وفي جملة، لقد تحولت تجربة، ابن عباس إلى محرك حقيقي وأصيل لكل التطورات التي شهدتها الثقافة العربية في معارفها المختلفة.. فالشرعي دائما هنا. وكذلك الأدبي.

هكذا يجب أن يحدد موقع ابن عباس من الثقافة العربية، وهكذا يجب أن يفهم مشروعه الذي ابتدأه بين المؤيدين والمعارضين، أو بين المريدين والمناوئين، أو بين المجددين والمحافظين «الورعين».

الهوامش :

(١) قال مسلم بن خالد الزنجي المكي ، عن نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال : لما كان رسول الله ﷺ في الشعب ، جاء أبي إلى رسول الله ﷺ فقال له . يا محمد! أرى أم الفضل قد اشتملت على حمل ، فقال : لعل الله أن يقر أعينكم ، قال ، فلما ولدتني أتى أبي رسول الله ﷺ وأنا في خرقة فحنكني بريقه» قال مجاهد : فلا نعلم أحدًا حنكه رسول الله ﷺ بريقه غيره . والواقدي يدعي عليه الإجماع . وقال عن طريق شعبة عن ابن عباس أنه قال : ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين ونحن بالشعب ، وتوفي رسول الله ﷺ وأنا ابن ثلاث عشرة سنة . ثم قال الواقدي : وهذا ما لا خلاف فيه بين أهل العلم . راجع ابن كثير، البداية والنهاية ، ط ٣٤ (بيروت : مكتبة المعارف ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م) ج ٨ ص ٢٩٥ ، وابن حجر العسقلاني ، الإصابة ، ط ١ (القاهرة ١٣٢٨) ج٢ ، ص ٣٣٠ ود . مصطفى الخن ، عبد الله بن عباس ، ط ٣ (دمشق : دار القلم ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م) ، ص ٢٢ ، يذكر عددًا من الروايات حول تاريخ ولادة ابن عباس وهي جميعًا تدور في فلك الفترة ذاتها وهي ظهور الإسلام أو قبل الهجرة بخمس سنين أو أحيانًا بثلاث .

(٢) محمد يوسف الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، تحقيق نايف العباس ومحمد علي دوله (دمشق : دار القلم ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م)(ج٢ ، ص ٤٨ ـ ٤٩ وج ٣ ، ص ٢٥٩ ، وابن سعد ، الطبقات ، (بيروت : دار صادر د . ت) ، ج ٢ ، ص ٣٦٩ .

(٣) الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، ج٣ ، ص ٢٥٩ ، وابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٣٧٠ .

(٤) الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، ج٣ ، ص ٢٥٩ ــ ٢٦٠ ، وابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٣٧٠ .

(٥) الهيثمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، (القاهرة : دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م) ج ٩ ، ص ٢٨٥ ، انظر ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج ١ ، ص ٣٧٩ ، وانظر أيضًا ابن حجر العسقلاني ، الإصابة ج٤ ، ص ٣٠ والتهذيب ، (د . م دار الكتاب الإسلامي د . ت) ج٥ ، ص ٢٧٨ ، وابن الأثير ، أسد الغابة ، ج ٣ ، ص ٢٩٤ .

(٦) انظر سير النبلاء للذهبي، ج ٣، ص ٢٢٤.

(٧) انظر ابن كثير، البداية و النهاية، ج٨، ص ٢٩٦.

(٨) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٥، ونفس المصدر ص ٣٧٠، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٧٩، وتجد معناه في ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج٥، ص ٢٧٨، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠، وابن الأثير، أسد الغابة، ج٣، ص ١١١.

(٩) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٥، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣١، فتح الباري تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز (السعودية: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، د. ت) ج١، ص ١٣٥ . . لقد دعا له الرسول ﷺ في مناسبات عدة انظر البخاري Les Traditions islamiques (أبريل ١٨٦٢ ـ ١٩٠٨) ج٢، ص ٦٢٢. والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠. وروي أن جبريل رآه عند النبي ﷺ فقال له: «إنه كائن حبر هذه الأمة فاستوص به خيرًا» انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن تحقيق محمد شريف سكر ومصطفى القصاص (بيروت: دار إحياء العلوم ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧) ج٢، ص ٥٣٠ وتجد معناها في ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ج ٥، ص ٢٧٩ والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣١٦. ويبيت ابن عباس أحيانًا عند خالته ميمونة رضي الله عنها فيضع لرسول الله ﷺ مرة وضوءه، فيقول «من وضع هذا؟» فتقول ميمونة: «عبد الله!» فيقول رسول الله ﷺ «اللهم فقهه في الدين، وعلِّمه التأويل» انظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج٢، ص ٣٦٥، ابن حجر العسقلان، الإصابة ج٢، ص٣٣١، وابن الجوزي، صفة الصفوة. ج١، ص٣٧٩ وابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٩٦ وورد بنحوه، بدون». وعلمه التأويل في كتاب «اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان» ج٢، ص٢١١ وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنه قال: دعا رسول الله ﷺ لعبد الله بن عباس فقال: «اللهم بارك فيه وانشر منه» ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠، وجلال الدين السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٣٠، وابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣١.

(١٠) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص٢٧٦ وانظر في هذا المعنى شمس

الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص٤٠ .

(١١) البخاري، ج١، ص٤٥، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٢٩٧ وسير النبلاء، ج٣، ص٢٢٥ .

(١٢) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص٢٧٦ .

(١٣) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٧٩ أخرجه الترمذي وابن ماجة وورد بلفظ «اللهم علمه الحكمة» انظر في هذا الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٤١٥، وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠، وابن الأثير، أسد الغابة، ج٣، ص١١١ .

(١٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج١، ص١٣٥ .

(١٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠ .

(١٦) السير، ج٣، ص٣٤٤ (نقله الحسن بكار، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ط١، (جدة : مكتبة السوادي ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م) .

(١٧) قارن : ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٦، وقارن أيضًا : ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٧٩ .

(١٨) انظر ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٩، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٣١٨ .

(١٩) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٢، ص٢٥٩، ومثل هذا في ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٠ .

(٢٠) انظر ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٣، وخير الدين الزركلي، الأعلام ج٤، ص٩٥ .

(٢١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠ وتجد معناه في ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٥ والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٣١٧، وابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٢ والسيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٣١ .

(٢٢) ابن سعد، الطبقات، ج١، ص٣٧٠، وانظر في هذا المعنى، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠ .

(٢٣) المبرد، الكامل، ج٣، ص٣٤٤ .

(٢٤) راجع قصة عمر مع شيخ من بني هذيل في تفسير قوله تعالى : «أو يأخذهم على

تخوف» في القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة : ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م) ج١٠، ص١١٠ـ١١١، أحمد أمين، فجر الاسلام، ط١٠ (بيروت : دار الكتاب العربي ١٩٦٩م) ص١٩٦، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، (جدة : النادي الأدبي ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م) ج١، ص١١.

(٢٥) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٠، ص١١١.

(٢٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٣، وانظر في هذا المعنى الزركشي، البرهان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت : المكتبة العصرية ١٣٩١/ ١٩٧٢م) ج٢، ص١٥٧.

(٢٧) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ٢٦١، وابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٧١.

(٢٨) ابن جني، المحتسب في تبيين شواذ القراءات، ج٢، ص٣٤٢ نقله د. بكار، ابن عباس، ص٢١.

(٢٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٢، وخير الدين الزركلي، الأعلام، ط٥ (بيروت : دار العلم للملايين ١٩٨٠) ج٤، ص٩٥.

(٣٠) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠١، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ص٣٦٠ـ٣٦١، ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٨، ابن الأثير، أسد الغابة، تحقيق محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور، ومحمود عبد الوهاب فايد (القاهرة : دار الشعب د. ت) ج٣، ص ص١١١ـ١١٢.

(٣١) خير الدين الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٩٥.

(٣٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد. (بيروت : د. ت) ج١، ص١٧٤. وانظر أيضًا ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٣ وابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠١.

(٣٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٢، الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، (القاهرة : دار الريان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ج١، ص٣٢٠، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٣، وابن الجوزي، صفة الصفوة، تحقيق إبراهيم رمضان، وسعيد اللحام (بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م) ج١، ص ص٣٨١ـ٣٨٢.

(٣٤) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٧.

(٣٥) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص٢٧٦، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص٢٥٩، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠، ابن حجر العسقلاني، التهذيب، ج٥، ص٣٧٨، والإصابة، ج٢، ص٣٣٢، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٢٩٥، السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٣٠.

(٣٦) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص٢٧٦.

(٣٧) أي ما بلغ أحد منا عُشْر ما عنده.

(٣٨) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٦، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٠، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٢، والتهذيب، ج٥، ص٢٧٨، وفتح الباري، ج٧، ص١٠٠، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص١٧٤، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص٤٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص٢٥٩، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠.

(٣٩) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٦، الذهبي الحفاظ، ج١، ص٤٠، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠.

(٤٠) في قوله تعالى: **﴿ولا طعام إلاّ من غسلين﴾** سورة الحاقة، الآية ٣٦.

(٤١) في قوله تعالى: **﴿وحنانًا من لدنا وزكاة وكان تقيًّا﴾** سورة مريم، الآية ١٣.

(٤٢) في قوله تعالى: **﴿إن إبراهيم أوّاه حليم﴾** سورة التوبة الآية ١١٤ وفي قوله تعالى: «إن إبراهيم لحليم أوّاه منيب» سورة هود، الآية ٧٥.

(٤٣) في قوله تعالى: «أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا» سورة الكهف، الآية ٩.

(٤٤) السيوطي، المزهر، تحقيق محمد جاد المولي وعلى محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية د.ت) ج٢، ص١٩٢، الإتقان، ج١، ص٣١٤، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٣، السيوطي، الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٧٥.

(٤٥) الهيثمي، مجمع الزوائد ج٩، ص٢٨٤، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٣.

(٤٦) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٢، وانظر في هذا المعنى الكاندهلوي،

حياة الصحابة، ج٣، ص٢٦٠، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٣، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠ .

(٤٧) د. مصطفى الخن، عبد الله بن عباس، ص١١٠ .

(٤٨) الزركشي، البرهان، ج١، ص٨ وانظر في هذا المعنى ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٢ .

(٤٩) ابن حجر العسقلاني، التهذيب، ج٥، ص٢٧٨، وفتح الباري ـ بلفظ آخر ـ ج٧، ص١٠٠ .

(٥٠) ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٢ .

(٥١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠ .

(٥٢) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص٢٧٧، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٣١٨، والسيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٣١، وفي البيان والتبيين للجاحظ (ج١، ص٨٥) أنه قيل للحسن : يا أبا سعيد، إن قومًا زعموا أنك تذم ابن العباس، قالوا : فبكى حتى اخضلت لحيته، ثم قال : إن ابن عباس كان من الإسلام بمكان، إن ابن عباس كان من القرآن بمكان الخ . . » .

(٥٣) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص٢٧٧، والحافظ الاصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٣١٨ .

(٥٤) الطبري، التفسير، ج١، ص٩٠ نقله مصطفى الخن، عبد الله بن عباس، ص١١١ .

(٥٥) الزركشي، البرهان، ج١، ص٨ .

(٥٦) الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٥٧ .

(٥٧) جورجي زيدان، تارخ آداب اللغة العربية، (القاهرة : دار الهلال ١٩٥٧) ج١، ص٢٣٧ .

(٥٨) قارن : جولد تسهير، المذاهب الاسلامية في التفسير، ص٦٩ نقله محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ط٣ (القاهرة : دار المعارف ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م)٠ ص٣٢ .

(٥٩) د. عبد الله سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ١٠٧ .

(٦٠) سورة الشعراء، الآية ١٩٥ .

(٦١) سورة الزخرف، الآية ٣.

(٦٢) سورة ابراهيم، الآية ٤.

(٦٣) أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين ط١ (القاهرة : الخانجي ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٤م).

(٦٤) د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.

(٦٥) أبوتراب الظاهري، شواهد القرآن، ج، ص ٨. والمقصود بإعراب القرآن هنا تفسيره وفهمه.

(٦٦) أحمد أمين، فجر الإسلام، ج، ١، ص ٢٣٧.

(٦٧) انظر السيوطي، الإتقان، ج٢، ص ٥٦٩.

(٦٨) انظر ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٢٢، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ص ٤٠.

(٦٩) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص٣٣٢.

(٧٠) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣٢٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٧١) ابن عباس نفسه لا يخفي ذلك يقول : «كل القرآن أعلم إلاّ أربعًا، غسلين، وحنانا، والأواه، والرقيم» انظر السيوطي، المزهر، ج ٢، ص ١٩٢، وابن كثير البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣.

(٧٢) يقول أحمد أمين (فجر الإسلام، ص ١٩٢) «وفوق ذلك ففي القرآن آيات كثيرة لا يكفي في تفهمها معرفة ألفاظ اللغة وأساليبها، مثل : «والعاديات ضبحا»، «والذاريات ذروا»، وما المراد بالليالي العشر في قوله تعالى : «والفجر وليال عشر»؟ وما المراد بليلة القدر؟ إلى كثير من أمثال ذلك» إلى أن يقول : «ليس يكفي في فهمها معرفة اللغة» ثم يقول : «الحق أن من البديهي أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يتفاوتون مقدرة في فهم القرآن ومعرفة معانيه».

(٧٣) د. محمد خير الحلواني، المفصل في تاريخ النحو، ط ١ (بيروت : مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ) ص ص ١٩، ٣٠.

(٧٤) سورة النحل. الآية ١٤٧.

(٧٥) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (القاهرة : المطبعة الرحمانية) ص ص ٨٧ ـ ٨٨ وانظر

أحمد أمين، فجر الإسلام ص ١٩٦ ، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن ج ١ ، ص١١ .

(٧٦) الزركشي، البرهان، ج ١ ، ص ٢٩٣ ، والسيوطي، الإتقان، ج ١ ، ص ٣١٤ .

(٧٧) سورة الأعراف، الآية ٨٩ .

(٧٨) الزركشي، البرهان، ج ١ ، ص ٢٩٣ ، السيوطي، الإتقان، ج ١ ، ص ٣١٤ .

(٧٩) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام (القاهرة : ١٩٦٨م) ص ٣٤ ، الزركشي، البرهان، ج١ ، ص ٢٩٥ ، وانظر في موضوع الأصمعي هذا السيوطي، المزهر، ج٢ ، ص ٣٢٦ وما بعدها .

(٨٠) سورة يوسف، الآية ٣٠ .

(٨١) أما ابن عباس فقد بيّن ما يراه من معنى « شغفها حبًا » لاجئًا في ذلك الى الشعر، فقد روى أن نافعًا قال : « يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : «قد شغفها حبًا» قال : الشغاف في القلب في النياط ، يقول : قد امتلأ قلبها من حب يوسف . قال وهل تعرف العرب ذلك ؟ قال : نعم، أما سمعت نابغة بني ذبيان وهو يقول :

وفي الصدر رحب دون ذلك داخل دخول الشغاف غيبته الأضالع

انظر د. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس (بغداد : مطبعة المعارف ١٩٦٨) ص ٤٢ .

(٨٢) السيوطي، المزهر، ج٢ ، ص ٣٢٥ .

(٨٣) السيوطي، الإتقان، ج١ ، ص ١٤٢ .

(٨٤) الشاطبي، الموافقات، ج ٣ ، ص ٣٤٨ .

(٨٥) الزركشي، البرهان، ج ٢ ، ص ١٦٤ . وفي المصدر نفسه (ج٢ ، ص ٧٤) « أن ابن عباس قال : أنزل الله القرآن على أربعة أوجه : حلال وحرام، ووجه لا يسع أحد جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلاّ الله » .

(٨٦) دائرة المعارف الإسلامية، مادة « فسر » مقال : أمين الخولي .

(٨٧) قارن : أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(٨٨) ابن فارس، الصاحبي، تحقيق أحمد صقر (القاهرة ١٩٧٧م) ص ٤٣ .

(٨٩) ابن سعيد، الطبقات، ج ٢ ، ص ٣٦٧ .

(٩٠) السيوطي، الإتقان، ج١ ، ص ٣٢٦ ، ومحمد فؤاد عبد الباقي، معجم غريب القرآن

ط ٢ (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م) ص ٢٣٥، وروى ذلك أبو عبيد في فضائله انظر أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠.

(٩١) السيوطي، المزهرج٢، ص ٣٠٢، الزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٣، وأبو تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠.

(٩٢) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ١٢٦.

(٩٣) المبرد، الكامل، تحقيق محمد أحمد الدالي، ط ١ (بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م) ج ٣ ص ص ١١٤٩.

(٩٤) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٩٥) ابن كثير، البداية والنهاية ج٨، ص ٣٠٢. ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٣.

(٩٦) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت : دار الجيل، ودار الفكر د. ت) ج ١، ص ٣٣٠.

(٩٧) انظر في هذا المعنى الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج، ص ٤٠ وانظر أيضًا ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٢، والعسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣، والكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٩٨) الجاحظ. البيان والتبيين، ج ١، ص ٨٥ وانظر كذلك المصدر نفسه ص ٣٣١.

(٩٩) النجد (محركة) من نجد الماء إذا سال.

(١٠٠) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٨.

(١٠١) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحروري، وكان رأس الأزارقة، وإليه نسبوا. وقد توفي سنة ٦٥ للهجرة. راجع المبرد، الكامل، ج٢، ص ص ١٧٢ ـــ ١٨١، والأصفهاني، الأغاني، ج ٦، ص ١٤٢، انظر د. إبراهيم السامرائي سؤالات نافع...، ص ٥.

(١٠٢) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣.

(١٠٣) ابن الانباري، الوقف والابتداء، ج ١، ص ص ٧٦ ـ ٩٨.

(١٠٤) السيوطي، الإتقان، ج ١ ص، ٣٢٦.

(١٠٥) السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣٢٦، وما بعدها.

(١٠٦) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ٢٢٢.

(١٠٧) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٦، ص ٣٠٣، و ج ٩، ص ٢٧٨ .

(١٠٨) يقول د. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع . . . ، ص ٦ : « وقد آثرت أن أنشر هذه المسائل لمكانها التاريخي في علم التفسير، ولأنها لم تنشر كلها (. . .) ومن أجل ذلك عمدت الى نشر المسائل كلها كاملة كما وردت في الأصل المخطوط فى دار الكتب المصرية ١١٦ مجاميع م (انظر فهرس الكتب العربية الموجودة في الدار لغاية سنة ١٩٢١م الجزء الثاني) ولقد اعتمدت على مصورة هذا الأصل المخطوط الموجود في خزانة المجمع العلمي العراقي وهو ضمن مجموع برقم ٩٦/ م» .

(١٠٩) نشر في بغداد (مطبعة المعارف) ١٩٦٨م .

(١١٠) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣ .

(١١١) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣ . ود. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع . . . ، ص٦ حيث يقول : « ومن المفيد أن أشير أن صاحب المعجم قد غير في نظام المسائل كما وردت في الأصل المخطوط وكما وردت في « الإتقان » فقد أثبت الألفاظ التي سأل عنها نافع بن الأزرق في المتن وأحال على الحاشية التي استشهد بها ولم يبق في النص صورة السؤال والجواب » .

(١١٢) طبع سنة ١٤٠٤هـ في جدة .

(١١٣) انظر د. محمد زغلول سلام أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٣٣-٣٤ .

(١١٤) كالذي روي عن سعيد بن المسيب « أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال : أنا لا أقول في القرآن شيئًا » وقال ابن سيرين : « سألت أبا عبيدة عن شيء من القرآن، فقال : اتق الله وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن»، وهذا الاجتهاد هو الذي سبب الاختلاف بين الصحابة والتابعين في تفسيرهم لألفاظ القرآن وآياته أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠ .

(١١٥) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص٣١٥ .

(١١٦) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي ص ص ٣١-٣٢ .

(١١٧) ممن وصف ابن عباس بهذه الصفة نافع بن الأزرق مخاطبًا نجدة بن عريم قائلا : «قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به» انظر د. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع، ص ٨، ومحمد فؤاد عبد الباقي، معجم غريب القرآن، ص ٢٣٦ أو قوله : « ما أجرأك يابن عباس » انظر الهيثمي، مجمع

الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص ٢٧٨، وابن عمر كان يقول : « ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن » ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٢، والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.

(١١٨) سورة عبس، الآية ٣١.

(١١٩) راجع الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٥، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص٨.

(١٢٠) د. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع، ص ٨.

(١٢١) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧، وانظر د. عبد الله محمد سلقيني حيث يسميهم « المتورعين ».

(١٢٢) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(١٢٣) انظر النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان ج١، ص ص ١ـ٦ (نقله سلقيني ١٠٦، ١٠٧).

(١٢٤) ابن الأنباري، الوقف والابتداء، تحقيق د. محيي الدين رمضان (دمشق : ١٣٩١) ج١، ص ص ٩٩ـ ١٠٠، وانظر أيضًا د. عبد الله محمد سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ص ١٠٦ـ١٠٧.

(١٢٥) انظر الزركشي، البرهان، ج١، ص ص ٢٩٣ـ٢٩٤، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠.

(١٢٦) انظر د. عبدالله محمد سلقيني، عبدالله بن عباس، ص ص ١٠٦ـ١٠٧.

(١٢٧) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٣، ص ٣٨٢، السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص٥٣١.

(١٢٨) انظر الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٨٧ـ٢٨٨.

(١٢٩) انظر د. عبد الكريم محمد الحسن بكار، ابن عباس، ص ٥٧ وانظر أيضًا أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠.

(١٣٠) الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، ص ٣٤.

(١٣١) انظر ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة : مطبعة المدني ١٩٧٤)، ج١، ص ٢٥، وابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (بيروت : دار الكتاب العربي د.ت) ج ١، ص ٣٨٦.

(١٣٢) سورة الشعراء، الآية ٢٢٤ .

(١٣٣) محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣ .

(١٣٤) راجع Encyclopidie de L'islam مادة (ابن عباس) مقال : ك. فيكسيا فاجلياري .

(١٣٥) قارن : د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ١٢٧ .

(١٣٦) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ١٢٧ .

(١٣٧) انظر في هذا الزركشي، البرهان، ج١، ص ص ٢٨٧ـ٢٨٨ فقد قال أبو عبيدة فيما حكاه ابن فارس : « إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول، قال : ومعناه أتى بأمر عظيم، وذلك أن القرآن لو كان فيه من غير لغة العرب شيء لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لا يعرفونها وفي ذلك ما فيه» .

(١٣٨) راجع محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٢٢٩ـ٢٦٦ .

(١٣٩) د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦ .

(١٤٠) راجع محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ١٥١ـ٣٢٥ .